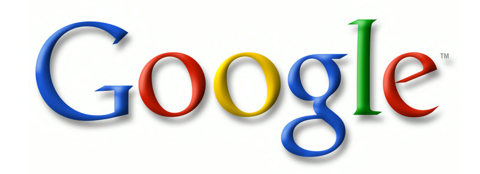
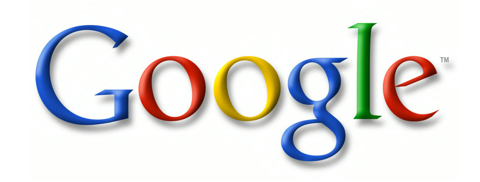










ESSAIS DE MYTHOLOGIE

ET DE

PHILOLOGIE COMPARÉE

PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

Origines indo-européennes. LE NOM PRIMITIF DES ARYAS. Esquisse ethnographique. — Bruxelles, 1879, A. Vromant, in-8°.

Origines indo-européennes. LE BERCEAU DES ARYAS. Étude de géographie historique. — Bruxelles, 1881, A. Vromant, in-8°.

NOUVELLES RECHERCHES SUR LE BERCEAU DES ARYAS. — Bruxelles, 1882, A. Vromant, in-8°.

LES MIGRATIONS DES ARYAS. — Anvers, 1882, De Backer, in-8°.

LE SÉJOUR DE L'HUMANITÉ POSTDILUVIENNE. — Bruxelles, 1883, A. Vromant, in-8°.

LE PLATEAU DE PAMIR D'APRÈS LES RÉCENTES EXPLORATIONS. — Bruxelles, 1883, A. Vromant, in-8°.

L'ORIGINE EUROPÉENNE DES ARYAS. — Anvers, 1885, De Backer, in-8°.

TRAITÉ DE LA QUANTITÉ PROSODIQUE ET DE LA FORMATION DES MOTS LATINS, traduit de l'espagnol de J. Nonell. — Paris, Palmé, in-12.

ESSAIS

DE

MYTHOLOGIE

ET DE

PHILOLOGIE COMPARÉE

PAR

J. VAN DEN GHEYN, S. J.

Membre de la Société asiatique de Londres,
de l'Athénée oriental de Paris, etc.

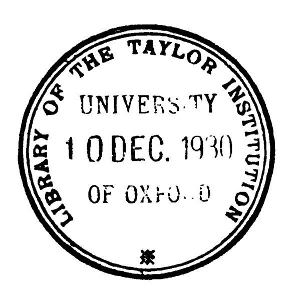


BRUXELLES
SOCIÉTÉ BELGE DE LIBRAIRIE
12, *rue des Paroissiens*, 12

PARIS
VICTOR PALMÉ, ÉDITEUR
76, *rue des Saints-Pères*, 76

1885

Bruxelles. — Imprimerie A. VROMANT, rue de la Chapelle, 3



A

MON VÉNÉRÉ ET BIEN-AIMÉ PÈRE

ÉDOUARD VAN DEN GHEYN

PAR L'EXEMPLE

D'UNE CARRIÈRE SCIENTIFIQUE DE QUARANTE-TROIS ANNÉES

A L'UNIVERSITÉ DE GAND

IL M'INSPIRA

LE GOUT DU TRAVAIL

ET

L'AMOUR DE LA SCIENCE

HOMMAGE

DE FILIALE AFFECTION & DE PROFONDE RECONNAISSANCE

L'AUTEUR

PRÉFACE

Ce n'est pas sans quelque hésitation que nous livrons à la publicité ce volume de *Mélanges*. Si ces essais représentent la part prise par nous, depuis une dizaine d'années, au mouvement philologique de l'époque, nous ne nous dissimulons pas combien cette part est modeste.

Publiés à de longs intervalles dans plusieurs revues, dont quelques-unes peu accessibles ou déjà disparues (1), ces articles, pour porter sur des sujets divers, se rattachent pourtant par un même esprit à un objet unique : l'histoire comparative des croyances de l'antiquité et des langues classiques de l'Orient.

Dans la première étude, nous jetons un coup-d'œil rapide sur l'histoire de la mythologie comparée pour en soumettre les résultats à une critique impartiale. L'analyse des travaux de Guillaume Mannhardt, le fondateur de la mythologie végétale, forme le complément nécessaire de cet aperçu historique et critique.

L'essai sur *Cerbère* montrera que, si les excès de la jeune science ne doivent pas être approuvés, il serait injuste de méconnaître les services réels rendus par elle aux

(1) Le lecteur retrouvera la plupart des travaux réunis ici dans la *Revue catholique de Louvain*, le *Muséon*, le *Journal asiatique de Londres*, les *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, le *Bulletin de l'Athénée oriental de Paris*, les *Précis historiques*, la *Controverse*, les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, les *Actes du VI[e] Congrès des Orientalistes*, la *Dublin Review*, etc.

études classiques. Aussi, M. R. Schröter, en appréciant pour les lecteurs de la *Berliner philologische Wochenschrift* la méthode suivie dans nos recherches sur le mythe de Cerbère, y a-t-il reconnu les principes de l'école mythologique moderne de MM. Bréal et Comparetti (1).

Il n'est plus possible aujourd'hui de traiter la mythologie sans tenir compte des traditions populaires, du *folk-lore*, pour employer ce terme déjà naturalisé dans la langue française. Les principes qui guident MM. Gaidoz et Rolland dans *Mélusine* sont des plus justes et triompheront tôt ou tard. Il faut confronter les anciennes croyances avec les superstitions des âges contemporains, si l'on veut comprendre l'antiquité. Notre étude sur le *personnage d'Arlequin* et nos remarques sur les *Contes lorrains*, publiés par M. Cosquin, satisfont à ces conditions nouvelles de la science mythologique.

Mais quand Benfey eut tracé de main de maître les migrations des fables indiennes du *Pancha-tantra*, devenues bientôt, grâce à de nombreuses versions arabes, persanes, syriaques et hébraïques, le patrimoine commun de l'Orient pour servir dès le moyen âge de source inépuisable aux fabulistes européens, il fallut que le mythographe remontât jusqu'à l'Inde, s'il prétendait retrouver la forme primitive des légendes.

C'est pour donner une idée de l'apologue hindou que nous avons traduit l'un de ces récits.

Comme transition à la seconde partie, réservée plus

(1) *Berliner philologische Wochenschrift*, 1884, p. 112.

spécialement à la philologie comparée, viennent deux notices bibliographiques.

La première est consacrée aux travaux de deux orientalistes belges, M. Félix Nève et Mgr Charles de Harlez, professeurs à l'Université de Louvain. Le monde savant sait quel rang distingué ces illustres promoteurs des études orientales en Belgique tiennent dans l'indianisme. Nous avons eu l'honneur de signaler quelques-uns de leurs ouvrages à leur première apparition. Les jugements que nous avons émis n'ont pas été désavoués. Qu'on veuille donc nous permettre de reproduire ici ces appréciations, comme un témoignage de profonde reconnaissance pour des guides dévoués.

Dans la seconde notice, sous le titre d'*Études éraniennes*, se groupent naturellement un certain nombre de remarques sur le sens des mots *Avesta* et *zend*, la transcription de l'éranien, l'exégèse avestique et la philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides. Ces remarques ont trait à des travaux de Mgr de Harlez, de M. Geldner et de M. l'abbé Casartelli.

Voilà comment il s'est fait que nos recherches mythologiques, parties des *principes* de cette science, sont remontées, par des *applications* à un mythe spécial et l'étude des *traditions populaires*, jusqu'aux croyances et aux légendes de l'Orient, leur *source* première.

Il y a donc, si nous ne nous trompons, plus qu'un simple rapport de juxtaposition entre les divers articles qui composent la première partie de ce volume.

Nous ne tenterons pas de relier, au moyen d'une subti-

lité, la seconde partie de ces essais à la première. S'il est très vrai de dire que la mythologie est née du développement des travaux philologiques en notre siècle, nous n'irons pas jusqu'à conclure avec M. Sayce que « la mythologie comparée n'est qu'une branche de la science du langage (1) ».

La première de nos études philologiques porte sur les *langues de l'Asie centrale*. On sait que depuis quelques années l'érudition européenne s'est beaucoup occupée des idiomes parlés par les peuplades nombreuses et variées qui se meuvent depuis le plateau de Pamir jusqu'aux rives de l'Indus. Ces recherches, vivement poussées en Allemagne, surtout par M. Tomaschek, professeur à l'Université de Gratz, ne furent d'abord connues que des seuls spécialistes. A la suite de MM. de Ujfalvy et Girard de Rialle, nous en avons vulgarisé les intéressants résultats dans plusieurs articles que nous réunissons aujourd'hui.

L'essai sur *la huitième classe des verbes sanscrits* est une refonte de deux notices publiées en 1880 et en 1884 par l'Académie royale de Belgique.

Si nous n'avons pas modifié nos idées sur *les mots sanscrits composés avec* PATI, c'est seulement après leur publication par le *Journal de la Société asiatique de Londres* que nous avons pu prendre connaissance des opinions de M. Osthoff, exposées dans son récent ouvrage *Zur Geschichte des Perfects im indogermanischen* (2).

Les dernières pages du volume sont consacrées à une question de philologie classique. Depuis longtemps, l'attention était éveillée sur une curieuse série de mots latins

(1) *Principes de philologie comparée*, trad. Jovy, p. 219.
(2) Pp. 460-463, 589-599.

où l'on peut, avec plusieurs linguistes, retrouver les traces du participe, formé au moyen du suffixe *-menos* et usité dans toutes les langues aryennes congénères. On pouvait donc se demander pourquoi le latin eût seul fait exception?

Nous ne l'ignorons pas : la thèse, telle que nous l'avons exposée, peut rencontrer des objections de détail et se heurter à des divergences d'interprétation étymologique. Mais dans son ensemble, nous la croyons certaine et inattaquable.

Inutile de dire que ces travaux, avant d'être soumis à la réimpression, ont subi une revision attentive sous le contrôle de toutes les idées émises depuis leur première publication.

Néanmoins, nous ne les présentons que comme des essais. Les matières ici traitées sont de celles qui ne s'épuisent jamais et que des recherches ultérieures féconderont encore. Mais ne peut-on pardonner au voyageur s'il s'arrête en chemin, avant d'avoir atteint le terme, pour jeter un regard sur la route parcourue et y marquer un jalon de repère?

Ce livre ne s'adresse pas aux seuls érudits.

Pour eux sans doute les recherches sur les dialectes de l'Asie centrale, les questions de grammaire sanscrite et les discussions de philologie éranienne auront un attrait spécial.

Mais à tout esprit cultivé, aux professeurs d'humanités, soucieux de mettre leur enseignement au niveau du progrès scientifique, nous nous flattons d'offrir, dans la plupart des notices qui entrent dans ce volume, un sujet d'études sérieuses, intéressantes, de nature à initier aux

méthodes et aux principes des sciences philologiques.

Nous serions heureux si nos faibles efforts pouvaient accentuer davantage encore le mouvement très prononcé qui, depuis quelques années, s'accuse en Belgique en faveur des études orientales. La plupart de nos universités ont aujourd'hui leurs cours régulièrement organisés et officiellement reconnus. En particulier, l'école orientale de Louvain s'impose à l'attention du monde savant par la gloire de ses maîtres et les succès de ses élèves. Enfin notre pays compte à l'heure actuelle des représentants autorisés dans les principales branches de l'orientalisme.

Puisse cet ouvrage n'être pas trop indigne de pareils précédents. Si la Providence n'en dispose autrement et si le lecteur veut bien accorder quelque faveur à ces *Essais*, nous nous proposons de réunir prochainement en un nouveau volume un nombre assez considérable d'études sur la race aryenne, son nom primitif, son berceau, ses migrations.

Nous avions pensé donner au lecteur un mot d'explication au sujet de la dédicace de ce livre. Mais un fils doit-il s'excuser d'offrir à un père bien-aimé les prémices de ses travaux, surtout quand ces travaux sont le fruit de l'exemple paternel pendant une carrière scientifique de plus de quarante ans?

Louvain, 15 septembre 1885.

TABLE DES MATIÈRES

—

DEUXIÈME PARTIE. PHILOLOGIE COMPARÉE.

PREMIÈRE PARTIE

MYTHOLOGIE COMPARÉE

LA MYTHOLOGIE COMPARÉE

HISTOIRE ET CRITIQUE DES SYSTÈMES

Il y avait longtemps que nous nous proposions de résumer en quelques pages les principes et les méthodes de cette branche spéciale des études classiques que l'on appelle aujourd'hui la *mythologie comparée*. Pourquoi le dissimuler? Les difficultés de l'entreprise nous firent longtemps reculer malgré l'intérêt d'actualité que présente le sujet. Il ne s'agissait de rien moins, en effet, que de dépouiller un nombre considérable d'ouvrages et d'articles de revues ; et à ce travail ardu de dépouillement et de patientes recherches venait s'ajouter la tâche délicate de ramener à des formules nettes et simples des théories souvent très vagues, très compliquées, de concilier des faits contradictoires et d'essayer ainsi une synthèse, sinon entièrement satisfaisante, du moins probable et acceptable.

Pendant que nous hésitions, un savant actif et judicieux agissait; il entreprenait de résumer tous les travaux modernes sur la mythologie comparée et produisait un ouvrage remarquable dont une revue des plus compétentes n'a pas hésité à proclamer hautement l'incontestable mérite (1).

(1) *The Academy* de Londres, nº du 15 mars 1884.

Nous avons nommé le R. P. de Cara, un des rédacteurs de la *Civiltà Cattolica*, et le beau livre qu'il a publié (1). Grâce à cet excellent guide, il nous a été facile de réaliser aujourd'hui notre dessein. N'ayant pas réussi à faire une œuvre personnelle et originale, nous avons été heureux de pouvoir vulgariser les résultats obtenus par le savant italien. Une analyse détaillée de son livre initiera le lecteur à l'étude des divers systèmes de la mythologie comparative qui ont eu cours autrefois ou qui sont encore en vogue de nos jours.

Ce qui frappe à première vue dans le travail du P. de Cara, c'est la connaissance approfondie qu'il possède de ce que les Allemands appellent la *littérature* du sujet. Pas un livre de quelque importance, pas une brochure, pas une monographie qui lui ait échappé ; et l'on n'est pas médiocrement surpris de voir analysé par lui plus d'un article ignoré de quelque obscur périodique d'Allemagne et des Pays-Bas (2). C'est là évidemment une garantie précieuse ; l'*examen critique* portera sur la question envisagée d'une manière complète, et la compétence de l'auteur ne pourra être récusée. Aussi, l'un des plus illustres indianistes contemporains a-t-il décerné au P. de Cara cet éloge mérité : « Vous êtes de la partie ; vous êtes complet. »

Le monde scientifique a fait très bon accueil au nouvel ouvrage et lui a accordé une certaine attention. Sans compter l'*Academy* qui l'a signalé aux savants dès son apparition, les revues les plus importantes ont cru devoir en entretenir leur public. M. Pizzi, professeur des langues éraniennes à l'Institut des études supérieures à Florence, en a donné une analyse étendue ; M. Gaidoz, le directeur de la *Revue celtique*, l'a présenté aux lecteurs de *Mélusine*, le recueil de *folk-lore* récemment ressuscité à la grande joie des éru-

(1) *Esame critico del sistema filologico e linguistico, applicato alla mitologia e alla scienza delle Religioni.*—Un vol. in-8° de 414 pages. — Prato, Giachetti, 1884.

(2) Avec M. Gaidoz nous devons faire remarquer cependant que le P. de Cara a donné trop peu d'importance aux œuvres mythographiques de Guillaume Mannhardt.

dits ; et *Le Muséon* de Louvain, dirigé par Mgr de Harlez, en a parlé avec éloge.

Comme son titre l'indique, le livre du P. de Cara porte sur un double objet : la mythologie comparée et la science des religions. Nous nous bornerons ici à la mythologie comparée ; nous résumerons brièvement l'histoire de ses progrès, plus brillants que solides, et nous soumettrons à un examen sévère ses méthodes et leurs principaux résultats.

Dans ce travail, nous l'avouerons sans détour, nous n'avons pas cru devoir négliger le côté apologétique. L'incrédulité moderne s'est fait de la mythologie comparée une arme de combat contre la révélation et les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne. Pourquoi ne pas éprouver la trempe de cette arme ? Pourquoi ne pas examiner si réellement elle est capable de blesser son adversaire, ou si plutôt, après avoir brillé un instant, elle n'est pas de nature à s'émousser bien vite, et même à se briser au premier choc ?

La mythologie comparée s'est montrée, il est vrai, moins hostile que la science des religions. Elle est au fond plus légère que méchante ; mais elle a fourni à cette dernière ses théories spécieuses et ses fausses méthodes, les munitions pour ainsi dire des batteries que la science irréligieuse voudrait diriger contre la vérité du christianisme. Il faut donc s'en prendre à elle tout d'abord. C'est ce que nous comptons essayer dans deux chapitres distincts qui renfermeront l'*histoire* et la *critique* des divers systèmes mythologiques.

CHAPITRE I.

L'Histoire de la Mythologie comparée.

La mythologie comparée, on le sait, est de création toute récente : elle est née du développement des études philologiques en notre siècle. Quand la *Grammaire comparée* de Bopp eut démontré l'unité originelle des langues européennes et des idiomes de la Perse et de l'Inde, on fut porté à conclure logiquement que les Grecs et les Romains n'avaient pas plus inventé leurs mythologies que leurs langues. Leurs dieux, comme leurs mots, étaient un héritage reçu par eux, — en même temps que par les Éraniens, les Hindous, les Slaves, les Germains et les Celtes, — d'ancêtres communs, connus en ethnographie sous le nom d'Aryas. Les cultes de l'antiquité grecque et romaine, les panthéons et les théogonies classiques n'étaient donc pas indigènes, ils avaient leurs origines en Asie. Des rives de l'Oxus et de l'Iaxarte, berceau des peuples aryens, la religion première de la race s'était graduellement transformée pour devenir, dans l'Inde, l'hénothéisme védique; dans l'Éran, le dualisme mazdéen, et en Occident, le polythéisme grec et romain.

Le premier et principal objet de la mythologie comparée a donc été de grouper les familles de religions, comme la grammaire comparée avait établi les divers groupes de langues ; elle essaya en particulier de déterminer, dans les religions des cinq branches de la famille aryenne, les éléments fondamentaux du culte primordial de cette race qui a toujours marché à la tête de la civilisation.

Ne l'oublions pas : cette religion primordiale des Aryas, d'où sortirent tant d'autres cultes, aucun code ne l'a formulée dans son intégrité, elle n'a survécu sans altération dans les rites d'aucune nation. On ne la connaît, ou du moins on ne

prétend la connaître,que par la mythologie comparée. Celle-ci,en réunissant les traits communs aux diverses théogonies aryaques, s'est efforcée de reconstituer le système entier des croyances dogmatiques primitives et le rituel du vieux culte des Aryas préhistoriques.

La mythologie comparée cherche donc à séparer, dans les anciennes religions, les traits primitifs d'avec les éléments qui sont venus se greffer, nombreux et variés, sur la conception originelle, et par là à ramener les cultes aryaques à leur source la plus haute. Elle va plus loin encore, et elle entreprend de retrouver l'origine même des premières croyances religieuses de la famille aryenne. Ce secret, la mythologie comparée espère l'arracher à l'étude des formes du langage. « Nous croyons, dit M. Bréal, que s'il était possible de connaître l'idiome parlé par le premier groupe d'hommes de chaque race, la nature des dieux qu'ils adoraient nous serait révélée par les noms qu'ils leur donnaient et le simple énoncé des mythes en serait en même temps l'explication (1). »

I. ANCIENNES THÉORIES D'EXÉGÈSE MYTHOLOGIQUE.

Nous avons dit que la mythologie comparée est une science toute récente. Cela est vrai en ce sens que c'est de nos jours seulement que l'interprétation des mythes a été soumise à des règles fixes, à des procédés scientifiques, et que l'on a osé tenter des systèmes généraux d'explication, des théories complètes, basées sur la méthode comparative. Mais déjà, dans l'antiquité,on avait abordé le problème des origines religieuses ; les penseurs de Rome et d'Athènes s'étaient plus d'une fois demandé ce que valaient les vieilles légendes de leurs poètes, d'où venaient les dieux dont les aventures plus ou moins étranges défrayaient les récits des vieux aèdes.

(1) Cité par Reinach, *Manuel de philologie classique*, 2e édit., t. I, p. 363.

La question d'ailleurs se posait pour eux avec des conséquences d'une gravité exceptionnelle. Ne s'agissait-il pas, en effet, de sauvegarder le sentiment religieux froissé par les faiblesses, par les passions honteuses et les vices dégradants que la mythologie prêtait aux dieux de l'Olympe ? L'instinct moral de l'homme, qui se révoltait à la pensée de ces dieux voleurs, menteurs, meurtriers et adultères, ne devait-il pas ébranler la croyance des peuples en des divinités si indignes de leurs hommages et de leur culte ? Nous trouvons chez plusieurs philosophes anciens l'écho de ces préoccupations (1).

Il nous suffira de citer Varron : « Dans la théogonie mythique, dit-il, on rencontre beaucoup de *fictions* indignes de la majesté et de la nature des Immortels. Parmi ces traits rappelons un dieu sortant de la tête ou de la cuisse d'un autre, un dieu voleur, un dieu adultère, un dieu qui ne rougit pas de se faire esclave des hommes (2). » La suite de ce passage nous révèle la solution que les sages de l'antiquité donnaient à la grave difficulté soulevée par le bon sens populaire contre une religion qui autorisait, par la vie déréglée de ses dieux, des excès de toute nature.

Les philosophes essayèrent d'abord de sacrifier des récits mythologiques si peu compatibles avec l'idée religieuse. Pythagore, Xénophane, Héraclite, Platon, Empédocle, Épicure mirent résolument la main à l'œuvre et voulurent enlever tout crédit aux antiques légendes. Homère et Hésiode furent convaincus d'imposture. On connaît le fameux réquisitoire de Platon contre les poètes qu'il bannit de sa république idéale comme corrupteurs de la religion (3).

(1) Voyez Xénophane *ap.* Sext. Emp., *adv. Math.*, I, 289 ; IX, 193 et Clém. Alex., *Strom.*, V, 601. — Héraclite *ap.* Diog. Laert., IX, 1 ; VIII, 2. — Épicure *ap.* Diog. Laert., X, 123.

(2) « Primum quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit... in hoc ut dii furati sint, ut adulteraverint, ut servierint homini. » S. Aug., *De Civ. Dei*, Lib. VI, c. 5.

(3) *De Rep.*, lib. II.

Mais, comme on le pense bien, la tentative des philosophes échoua complètement. La mythologie régnait en souveraine maîtresse sur les intelligences populaires. Les chefs-d'œuvre d'Homère, d'Eschyle, d'Euripide, de Pindare avaient créé une tradition mythologique, profondément ancrée dans les esprits. La détruire absolument était chose impossible. La philosophie antique le sentit, et ses efforts tendirent désormais à concilier le témoignage de cette tradition avec celui de la conscience.

De cette nécessité naquit l'*exégèse mythologique* qui revêtit deux formes principales : le *système de l'allégorie* ou le *Symbolisme* et le *système historique* ou l'*Évhémérisme*.

§ 1. *Le Système allégorique ou Symbolisme.*

Le système allégorique nie le sens littéral des mythes, ou plutôt il prétend que sous le voile du mythe se dérobe une vérité très différente de celle qu'insinue l'apparence matérielle du fait. Cette vérité est de l'ordre physique ou métaphysique, suivant que l'allégorie cache un principe d'action, un phénomène de la nature sensible ou l'essence même des choses.

Ce système d'interprétation, dont on signale déjà quelques traces dans les écrits de Socrate et de Platon, devait surtout être mis en œuvre par les néo-platoniciens. Ainsi pour Épicharme, les dieux ne sont autre chose que les vents, l'eau, la terre, le soleil, le feu et les astres. Aux yeux d'Empédocle, Zeus, Héra, Aidoneus et Nestis représentent les quatre éléments; les disciples d'Anaxagore voyaient dans Zeus le génie créateur réalisant ses merveilles avec l'aide d'Athéné, personnification de l'art et de l'industrie (1).

L'interprétation allégorique n'est pas demeurée le privilège exclusif de l'antiquité. Elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours

(1) Stobæus Florus, XCI, 29. — Plutarque, *De Placitis philos.*, I, 30. — Syncellus, *Chron. Diogen. Laert.* II, 11.

et trouve encore des adeptes parmi nos contemporains. Le trop fameux livre de Dupuis sur l'*Origine de tous les cultes* (1795), qu'est-il autre chose sinon l'explication du polythéisme et du christianisme lui-même par la représentation symbolique des forces naturelles ? En essayant d'établir l'identité primitive de l'astronomie et de la fable, Dupuis prétend que la seconde n'est qu'un commentaire et, comme il dit, le *luxe* de la première.

M. Max Müller a fait, au sujet des anciens ouvrages de mythologie, une remarque très judicieuse : « Il est utile de lire ces livres, écrits il y a un peu plus de cent ans, ne serait-ce que pour nous avertir de ne pas prendre un ton trop assuré en présentant des théories qui nous semblent aujourd'hui devoir réunir tous les suffrages et qui, dans cent ans d'ici, ne seront peut-être pas moins délaissées. » Cette citation faisait dire avec beaucoup d'à-propos à M. Cosquin, l'auteur des *Contes populaires de la Lorraine*, qu'en formulant ces sages réflexions, M. Max Müller a prédit le sort de ses propres théories mythologiques (1). Cela est très vrai, mais ce qu'il y a de curieux, c'est que plusieurs des idées de M. Max Müller ont été pressenties par Dupuis et formulées en germe dans son ouvrage.

En 1810, le système allégorique ou symbolique fut repris dans une œuvre qui est demeurée célèbre. La *Symbolique* de Creuzer a dû sa grande vogue parmi nous à la traduction ou mieux à l'édition nouvelle publiée en France par Guigniaut sous ce titre : *Les Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques*. Creuzer suppose que les mythes grecs sont l'œuvre des prêtres de l'Orient. Ceux-ci auraient voulu sous une forme populaire accommoder à l'intelligence moins développée du vulgaire les hautes vérités morales et religieuses qui formaient les croyances de la primitive humanité. Il exista en effet, d'après Creuzer, une philosophie toute primordiale, basée sur le

(1) *Le Français*, n° du 15 mars 1884.

dogme de l'unité de Dieu. Mais cette doctrine mystérieuse et profonde, patrimoine des anciens patriarches avant Abraham, dépassa bientôt les esprits grossiers de la foule. Elle fut réservée à un petit nombre d'initiés et, s'il faut en croire Creuzer, communiquée sous le sceau du secret aux mystères d'Éleusis (1).

On le voit, Creuzer admet le fait de la révélation primitive, et, sous ce rapport, son système a de grandes analogies avec les théories de Vossius (2), de Bochart (3) et d'Huet (4).

Pour les mythographes du XVIIe siècle, la mythologie est une corruption de la Bible, le polythéisme est une déviation de la plus ancienne religion juive. Ainsi l'évêque d'Avranches, dans sa *Démonstration évangélique*, retrouve le personnage de Moïse tout à la fois dans Zoroastre, Orphée, Apollon, Vulcain, Faunus, Toth le dieu égyptien, Adonis et Thammuz, divinités assyriennes. Pour Bochart, Saturne est le pastiche de Noé dont les trois fils se retrouvent également dans ceux de Saturne : car Jupiter rappelle Cham, Neptune représente Japhet et Sem revit dans Pluton. Vossius fait des identifications non moins étranges : pour lui, Adam, Prométhée et Gog, roi de Bazan, sont respectivement Saturne, Janus et Typhon.

Aujourd'hui encore, M. Gladstone, l'éminent homme d'État dont s'honore l'Angleterre, appartient à la même école. Il admet que la mythologie grecque est l'image, le reflet de l'histoire sainte des Hébreux (5). Un exemple suffira. A ses yeux, il y a une réminiscence évidente des trois personnes de l'adorable Trinité dans Jupiter, Apollon et

(1) Dans un savant article sur l'*Histoire des Religions*, M. le professeur Nève, de Louvain, apprécie très justement l'œuvre de Creuzer et de Guigniaut. *Revue catholique*, t. XII, p. 52. Voir aussi M. l'abbé de Broglie, *Le Progrès religieux*, pp. 6, 7.

(2) *De Theologia gentili et physiologia christiana.*

(3) *Geographia sacra*, lib. I.

(4) *Demonstratio evangelica.*

(5) Voir ses deux ouvrages *Homère et les temps homériques*, et *Juventus mundi.*

Minerve !!! Pourquoi non, quand pour Gérard Crœsus, l'auteur d'un *Homerus Hebræus*, l'Odyssée nous représente l'histoire des patriarches et nous donne en récit la mort de Moïse ! L'Iliade raconte la prise et la destruction de Jéricho !

Plusieurs mythographes rattachent ces théories modernes à l'école historique. Le P. de Cara croit devoir plutôt les ranger parmi les partisans de l'interprétation allégorique. D'après lui, Bochart, Vossius, Creuzer et Gladstone croient, au fond, que les religions anciennes ne sont pas l'expression réelle, mais le symbole défiguré d'une pensée religieuse vraie.

§ 2. *Le Système historique ou Évhémérisme.*

« L'allégorie, dit Léo Joubert, changeait la mythologie en vides abstractions ; l'Évhémérisme, en contes prosaïques. L'une lui ôtait le corps ; l'autre, l'esprit (1). » Cette appréciation spirituelle caractérise d'un mot la différence des deux écoles exégétiques de l'antiquité. Le *système historique*, plus connu sous le nom d'*Évhémérisme*, fait descendre la mythologie du ciel sur la terre ; il renverse les dieux de leur trône céleste pour en faire des héros, des guerriers, des rois, fameux par leurs exploits.

Évhémère vivait au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Chargé par Cassandre, roi de Macédoine, d'un voyage d'exploration dans l'Inde, on rapporte qu'au cours de sa navigation à travers l'océan Indien, il aborda à l'île de Panchaïa. Là, il découvrit d'anciens temples ornés d'inscriptions qu'il publia dans un recueil intitulé Ἱερὰ ἀναγραφή. Ces inscriptions relataient le lieu de la naissance et l'année de la mort des principaux dieux. Évhémère en conclut que les dieux des Grecs n'étaient que des princes ou des sages, divinisés après

(1) *Revue européenne*, février 1860.

leur mort. Le poète Ennius traduisit en latin l'ouvrage du philosophe grec dont il ne reste aujourd'hui que des fragments.

Cette interprétation supprimait, comme on le voit, toute croyance à des divinités, dont l'existence et le caractère étaient niés à la fois. Aussi les défenseurs du paganisme, Cicéron, Plutarque, Sextus Empiricus convainquirent-ils Évhémère d'athéisme et s'efforcèrent-ils de battre en brèche l'authenticité de ses écrits. Au contraire, les stoïciens et les sceptiques de Rome mirent ses théories en honneur. Les apologistes chrétiens empruntèrent à l'Évhémérisme ses arguments contre les fables païennes. Saint Augustin n'admet pas le reproche de bavardage poétique, *fabulosa garrulitas*, qu'on adressait à l'Évhémérisme ; ce système lui paraît au contraire le fruit d'une critique historique sérieuse, *historica diligentia* (1). Il ne faudrait pas pourtant se méprendre sur cet éloge. Si l'évêque d'Hippone reprend à son profit les théories du voyageur macédonien, c'est qu'elles lui servent à démontrer l'inanité des dieux du paganisme. Pour lui, comme pour Clément d'Alexandrie, Arnobe, Lactance et Eusèbe, ces dieux, s'ils ont une existence réelle, ne sont pas autre chose que des démons. Les héros d'Évhémère sont remplacés par les habitants de l'enfer.

De même que nous avons vu le système allégorique survivre aux siècles classiques sous des formes renouvelées pour se perpétuer jusqu'à nos jours, de même nous verrons les idées d'Évhémère persister à travers le moyen âge, disparaître à la Renaissance, qui, avec Bochart, Huet et Vossius, ressuscita l'allégorie, pour renaître au XVIIIe siècle avec l'abbé Banier. Ce dernier, dans les articles nombreux qui remplissent les premiers volumes des Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, considérait la mythologie comme l'histoire traditionnelle des premiers

(1) *De Civitate Dei*, lib. VI, cap. 7.

hommes. Les aventures des dieux étaient l'épopée primitive du peuple grec, ses migrations, ses premières luttes. La méthode de l'abbé Banier a été suivie naguère encore par MM. Moreau de Jonnès en France (1) et Hoffmann en Allemagne (2).

Si M. Gladstone représente à notre époque le système allégorique, M. Herbert Spencer, qui voit dans les premiers cultes l'adoration des ancêtres divinisés, demeure en notre siècle un dernier tenant de l'Évhémérisme ; du reste, la même tendance se manifeste quelquefois dans l'exégèse de M. Renan.

Avec Léo Joubert, nous avons déjà caractérisé les vices des deux principaux systèmes d'exégèse mythologique de l'antiquité. M. Bréal signale dans les termes suivants un autre inconvénient qui les dépare. « Les anciennes explications des mythes, dit cet éminent critique, se touchent toutes par un point : elles séparent l'idée de son expression, elles placent à l'origine de la mythologie la distinction du sens propre et du sens figuré. » Dans le développement naturel de l'esprit humain, cette distinction ne se fait que tard pour les peuples comme pour les individus. Quant à l'Évhémérisme, il avait de plus cet inconvénient, dit M. Reinach, « qu'il permettait de fabriquer l'histoire avec des récits dénués de fondement (3) ». Or quoi de moins vrai et de plus futile que le vraisemblable obtenu à ce prix ?

II. LES RÉCENTS SYSTÈMES DE MYTHOLOGIE COMPARÉE.

Notre petit résumé de l'histoire de la mythologie scientifique s'est arrêté à l'année 1812, date de la publication

(1) Moreau de Jonnès, *Les Temps mythologiques. — L'Océan des anciens.*

(2) Hoffmann, *Mythen aus Wanderzeit der gräco-italischen Stämme.*

(3) *Manuel de philologie classique*, 2e éd., p. 364.

de la *Symbolique* de Creuzer. Les idées du savant mythologue allemand furent combattues avec acharnement par Rhode (1), Voss (2), Lobeck (3), Hermann et Ouvarof ; elles le furent surtout par le célèbre Ottfried Müller, qui en 1825 créa une théorie nouvelle dans ses *Prolégomènes à une mythologie scientifique*. Ce n'est pas encore la mythologie comparée proprement dite, telle que nous la comprenons aujourd'hui ; c'est comme une étape intermédiaire entre l'exégèse des anciens et la méthode comparative.

La mythologie comparée part du fait admis de l'unité linguistique et religieuse des peuples aryens. Or, pour Ottfried Müller, nos mythes européens ne seraient pas essentiellement aryens ; ils seraient le résultat d'un acte inconscient, une conséquence de l'impuissance d'abstraire, où se trouvait l'humanité à son berceau. Dans cette impuissance, l'esprit de l'homme envisage les faits religieux et moraux, comme les phénomènes de la nature physique, sous une forme purement concrète et vivante. Là donc où les mythologues n'avaient vu que des emblèmes mystérieux d'une caste ou des légendes fabuleuses de poètes et de logographes, Ottfried Müller crut reconnaître l'éclosion spontanée de l'imagination naïve et enfantine de l'humanité au berceau.

Pour mieux faire comprendre l'idée du savant allemand, donnons une application curieuse de sa théorie, et prenons pour exemple la fondation de la ville grecque de Cyrène en Libye. L'histoire nous apprend que vers la XXXVIIe Olympiade, une colonie de Minyens, originaire de Thessalie, quitta la mère-patrie sur l'avis d'Apollon Pythien pour s'établir sur les côtes d'Afrique. Voilà le simple récit historique de l'origine de Cyrène. Mais les anciens Grecs, dont l'imagination était si vive et qui aimaient le langage figuré

(1) *Die heilige Sage*, 1820.
(2) *Antisymbolik*, 1826.
(3) *Aglaophamus*, 1829.

firent de Cyrène une vierge thessalienne qu'Apollon transporta sur la côte libyenne (1).

Forchhammer, le continuateur d'Ottfried Müller, modifia quelque peu cette théorie (2). Pour lui les mythes s'expliquent par la topographie, ils doivent leur naissance à des phénomènes exclusivement locaux. Ainsi il faut se rendre à Delphes, sur les lieux mêmes, pour comprendre la lutte d'Apollon contre le serpent Python. Là, entre deux roches, Nauplia et Hyampéia, un torrent roule avec fracas dans la vallée du Pleistos. Le serpent Python n'est pas autre chose que ce torrent sinueux. Lorsqu'au printemps le soleil fait tarir et évaporer ses eaux, le torrent semble disparaître : Apollon a vaincu le serpent.

Forchhammer cherchait à réagir contre la mythologie comparée dont il prévoyait les excès ; il est tombé dans un autre écueil. De même que les mythographes modernes attribuent un rôle exagéré aux manifestations de l'orage et de la tempête dans la formation des mythes, de même Forchhammer veut voir au fond de tous les mythes helléniques l'expression de l'hydrographie, dont l'importance, d'après lui, aurait été considérable dans la Grèce primitive. M. Weil a dit un mot assez piquant sur la théorie de Forchhammer, avec lequel « toute la mythologie devient météorologie ; les divinités, les mythes se liquéfient, s'évaporent, se transforment en brouillards et en nuages (3). »

Abordons maintenant la mythologie comparée proprement dite.

On peut ramener à cinq systèmes principaux les nombreuses théories mythologiques qui ont vu le jour depuis

(1) M. Albert Réville a publié dans la *Revue de l'histoire des religions*, deux articles très intéressants sur Ottfried Müller, t. IX, nos 2 et 3.

(2) *Daduchos* (1877) et *Die Wanderungen der Inachostochter Jo* (1881).

(3) *Revue critique*, octobre 1881, p. 247.

trente ans et qui toutes se rattachent à la méthode comparative.

Il y a d'abord le système *solaire* de M. Max Müller, puis le système *météorologique* d'Adalbert Kuhn, ensuite le système *mixte* de M. Sayce et le système *psychologique* de M. Fiske, et enfin la mythologie *iconographique* ou *optique* de M. Clermont-Ganneau. On pourrait y ajouter la *mythologie végétale* de Guillaume Mannhardt, à laquelle nous consacrerons un chapitre entier de ce livre.

§ 1. *Le système solaire de M. Max Müller.*

M. Max Müller a exposé lui-même l'ensemble de ses idées dans le passage suivant : « Le lever et le coucher du soleil, le retour quotidien du jour et de la nuit, le combat entre la lumière et l'obscurité, tout ce drame solaire qui se joue chaque jour, chaque mois, chaque année dans le ciel et sur la terre, voilà ce que je regarde comme le principal sujet de la mythologie primitive. Je pense que l'idée même de puissances divines a pris naissance dans l'étonnement avec lequel les ancêtres de la famille aryenne contemplaient les puissances brillantes *(dêva)* dont personne ne pouvait dire d'où elles venaient, ni où elles allaient, qui jamais ne faisaient défaut, qui ne se flétrissaient ni ne mouraient jamais et qui étaient appelées immortelles, c'est-à-dire qui ne passent point, pour les distinguer de la faible et périssable race de l'homme. Je considère le retour régulier des phénomènes comme ayant été une condition presque indispensable pour qu'ils fussent élevés par la magie de la phraséologie mythologique au rang des Immortels et j'attribue une importance proportionnellement faible aux phénomènes météorologiques, tels que les nuées, le tonnerre et l'éclair, lesquels, tout en causant pour un temps une violente commotion dans la nature et dans le cœur de l'homme, ne devaient pas être rangés à côté des êtres brillants et immor-

tels, mais devaient plutôt être considérés soit comme leurs sujets, soit comme leurs ennemis (1). »

Voilà le principe, en voici l'application. Si l'esprit des Aryas primitifs dut être vivement frappé par les phénomènes de la lumière, cette commotion réagit avec non moins de force sur leur langage, d'autant plus qu'aux époques primitives, du moins M. Max Müller le pense, tout était poésie dans le langage de l'homme. Les objets étaient tous définis par leur attributs; l'aurore, par exemple, s'appelait la « brillante », le soleil « l'étincelant ». Par conséquent, les mots primitifs sont presque tous des adjectifs ayant leur terminaison propre à chaque genre et de nature à éveiller dans l'esprit une idée de sexe correspondante. Il était donc presque impossible, dit M. Max Müller, dans cet état du langage, de parler sans *personnifier*, sans créer des personnes, des dieux, des déesses, des génies.

Voilà comment, pour les Aryas primitifs, le jour qui se lève est un être réel. Bientôt la métaphore s'en mêlera, et le Jour sera le Fils rayonnant de la Nuit. Nous touchons ici au moment précis de la création du mythe. Aussi longtemps que les mots garderont la trace de leur sens figuré, il n'y aura pas encore de mythes ; mais vienne le jour où l'on aura oublié le sens primitif des noms, les qualificatifs seront pris pour des noms propres et désigneront des personnages divins, des dieux et des déesses. C'est ainsi que les *nomina* sont devenus des *numina*, que les noms sont devenus des divinités, que le nom a fini par créer la chose.

On comprend maintenant le rôle immense que doit jouer le langage dans les théories mythologiques modernes.

« La mythologie, dit M. Max Müller, n'est qu'un dialecte,

(1) *Essais sur la mythologie comparée*, XI[e] leçon. — On peut consulter encore les *Leçons sur la science du langage*. — M. Max Müller a eu partout en Europe de nombreux adhérents ; les principaux mythologues de cette école sont MM. Bréal, Baudry, Darmesteter, de Gubernatis, etc.

une ancienne forme du langage », et il n'hésite pas à affirmer qu'elle doit son origine à une sorte de *maladie du langage* qui a fait perdre aux mots leur transparence primitive. Il y a plus : la surabondance de sève qui caractérise les idiomes jeunes multiplia les synonymes; ainsi le soleil dans les Védas a plus de vingt noms différents. « La *polyonymie* et l'*homonymie*, dit Adalbert Kuhn, sont les facteurs les plus essentiels de la mythologie; » et d'après M. Bréal « les *Métamorphoses* d'Ovide pourraient être appelées le répertoire des homonymes mythologiques. » L'étymologie a, elle aussi, créé un grand nombre de mythes. « Le peuple, dit encore M. Bréal, est un philologue naïf qui veut se rendre compte des noms qu'il entend et qui trouve aisément une histoire pour expliquer un nom propre. »

C'est surtout dans les Védas, le livre sacré de l'Inde ancienne, que M. Max Müller croit avoir trouvé la clef de son système. D'après lui, ce recueil aurait fidèlement conservé les formes linguistiques du peuple primitif. Dans les Védas, la transparence du langage existe encore; c'est là qu'on peut espérer de retrouver, sous une forme clairement métaphorique, tous ces mots qui, matérialisés, anthropomorphisés, sont devenus les éléments des légendes mythologiques.

§ 2. *Le système météorologique d'Adalbert Kuhn.*

Si M. Max Müller attribue la naissance des mythes aux phénomènes solaires, les légendes primitives trouvent, d'après Adalbert Kuhn, toute leur explication dans l'orage et la nuée ténébreuse dont les flancs portent la tempête (1). « Les nuages, dit M. Kelly, la pluie, l'éclair et la foudre étaient des spectacles qui frappaient plus que tous les

(1) L'ouvrage principal d'A. Kuhn est le suivant : *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes.* Voir aussi *Ueber Entwickelungstufen der Mythenbildung.*

autres l'imagination des Aryas primitifs, et rien ne devait leur faire plus d'impression que les aspects changeants de ces phénomènes. Le lever et la course des corps célestes les laissaient plus indifférents à cause de la régularité de leurs mouvements. Mais les premiers hommes ne pouvaient voir sans une secrète inquiétude les brusques changements météorologiques,si irréguliers,si mystérieux dans leur apparition, si prompts et si saisissables dans leurs effets. Voilà pourquoi ces phénomènes furent remarqués avec tant de soin, décrits avec un tel luxe d'images, qu'ils devinrent le principal fondement de la mythologie et des superstitions indo-européennes (1). »

On le voit, entre la théorie solaire de M. Max Müller et l'oragisme d'Adalbert Kuhn l'opposition est complète. Le premier découvre dans tous les mythes la victoire du soleil sur les ténèbres ; pour le second, tout s'explique par la lutte des nuages dans le ciel. Ainsi la légende d'Hercule et de Cacus dans la littérature latine, le mythe d'Œdipe chez les Grecs, la lutte d'Indra et de Vritra, décrite par les Védas, doivent appartenir à un même cycle et recevoir une interprétation analogue, celle de la personnification des phénomènes atmosphériques.

§ 3. *Le système mixte de M. Sayce.*

M. Sayce, le savant assyriologue anglais, a touché aux questions mythologiques dans son ouvrage sur les *Principes de la philologie comparée* (2). A l'exemple de M. Max Müller et de M. Adalbert Kuhn, il base son système d'interprétation mythique sur la philologie et l'étymologie. Pour lui aussi, le langage démontre l'identité d'origine des mythes. Les mythes eux-mêmes sont, d'après M. Sayce, une déifica-

(1) *Indo-European Tradition and Folk Lore.*
(2) Il vient de paraître une traduction française de cet ouvrage par M. Ernest Jovy avec une préface de M. Bréal. Paris, Delagrave.

tion des *objets matériels* qui furent pour l'homme primitif les *auxiliaires de sa subsistance.*

On comprend ainsi pourquoi les instruments du culte ressemblent aux armes que l'homme employait pour apaiser sa faim : le dard, la lance, la verge, le feu que nous voyons aux mains de Minerve, de Mercure, d'Apollon, ou qui sont personnifiés dans Agni et dans Vesta, les dieux du foyer. M. Sayce admet donc comme facteurs de la mythologie une sorte de fétichisme primitif et en même temps l'évolution du langage. C'est la raison qui a fait donner à la théorie de M. Sayce le nom de *système mixte.*

§ 4. *Le système psychologique de M. Fiske.*

Pour M. Max Müller, la mythologie dérive du *mot*, M. Fiske croit pouvoir l'attribuer à la *pensée* (1). L'homme antique ignorait les forces de la nature, leurs causes surtout et la nature des agents cosmiques ; il leur donna ses propres passions, ses propres conceptions. Le soleil luisait, le vent s'agitait, les tempêtes se déchaînaient pour des motifs analogues à ceux qui poussent les hommes à l'action. L'identité des nombreux mythes répandus dans le monde entier s'explique très rationnellement par l'identité d'état psychologique de l'humanité à une époque reculée sans qu'on ait besoin de recourir à des causes historiques.

§. 5. *Le système iconographique de M. Clermont-Ganneau.*

Enfin dans ces dernières années, M. Clermont-Ganneau a proposé une nouvelle interprétation des mythes (2). Il pense que plusieurs d'entre eux sont dus à la transmission de monu-

(1) *Myths and Myth-Makers*, 1873.

(2) M. Clermont-Ganneau a été amené à sa théorie par de remarquables études archéologiques parmi lesquelles on peut citer : Perrot, *Exploration archéologique de la Galatie, de la Bithynie*, etc. — *L'Art de l'Asie mineure.* — Ern. Curtius, *Die griech. Götterlehre vom geschichtl. Standpunkt.* — Heuzey, *Les Terres cuites*

ments figurés mal compris. En effet, et ce raisonnement ne manque pas de justesse, si les mythes sont le résultat d'une fonction normale de l'imagination, comme le veut l'école moderne, puisque l'imagination travaille non seulement sur le langage, c'est-à-dire sur les idées exprimées à l'aide de la parole ou sur ce surmoulage mécanique de la parole qu'on appelle l'écriture, mais encore sur les idées exprimées par le dessin et la figuration plastique, il s'ensuivra qu'il doit y avoir une mythologie des images, de même qu'il y a une mythologie des mots. L'image a dû réagir sur l'idée précisément comme le mot a réagi sur l'idée.

babyloniennes (REVUE ARCHÉOLOG., 1880). — F. Lenormant, *Les premières Civilisations*, t. II, pp. 313-437. — Collignon, *Le Mythe de Psyché*. — A. Dumont, *Céramiques de la Grèce propre*, etc.

CHAPITRE II.

Examen critique des diverses théories.

En examinant la valeur scientifique des différents systèmes que nous venons d'énumérer, nous ne pouvons évidemment songer à les analyser dans tous leurs détails, ni même à discuter isolément chacune des théories qui se sont produites dans ces derniers temps. Les bornes de cette esquisse nous restreignent à quelques appréciations générales, qui puissent donner une idée exacte des principaux résultats de la mythologie comparée. Pour le surplus, nous renvoyons à l'excellent livre du P. de Cara, que nous résumons ici très brièvement (1).

Et d'abord, un fait grave, qui doit rendre très circonspect en cette matière, et qui peut même faire douter *a priori* de l'importance des résultats obtenus jusqu'ici par la mythologie comparée, c'est l'extrême divergence et la multitude infinie des conclusions auxquelles sont arrivés sur ces questions des savants d'une égale autorité.

Il faut entendre à cet égard l'aveu significatif de M. Decharme l'auteur d'un ouvrage capital sur la mythologie de la Grèce antique (2). « Rien, dit-il, ne saurait mieux démontrer la difficulté et la délicatesse infinies de pareilles études que la divergence des résultats. Quand il s'agit d'identifier, en suivant les règles de la philologie, le nom d'une divinité grecque à celui d'une divinité védique, il est facile de tomber d'accord ; mais faut-il déterminer le sens primitif de

(1) *Esame critico del sistema filologico e linguistico, applicato alla mitologia e alla scienza delle Religioni.* — Prato, 1884.

(2) Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. XVIII.

cette divinité et expliquer les mythes où elle intervient, les savants ne s'entendent pas... Les rapprochements institués par Max Müller et par Adalbert Kuhn entre les noms des divinités védiques et ceux des dieux de la Grèce n'ont donné qu'un petit nombre de résultats certains, et l'on paraît avoir renoncé depuis plusieurs années à la pratique de cette méthode d'investigation. Sans doute aussi, les savants éminents, premiers auteurs de ces recherches, n'ont pas réussi à convaincre tout le monde que la mythologie n'a d'autre origine que les variations du langage ; et ils se sont trouvés souvent en désaccord sur la signification des mêmes mythes. »

On ne s'étonnera pas de la diversité de ces conclusions, souvent contradictoires,si l'on fait attention aux bases chancelantes sur lesquelles prétendent s'appuyer les nouveaux systèmes mythologiques. Un de leurs principaux fondements est la science du langage, l'étymologie. Mais si la philologie a des principes sûrs pour nous guider dans l'interprétation des mots dont la forme et le sens sont nettement déterminés, il n'en est plus de même quand elle opère sur des éléments instables et vagues. Ce n'est qu'à force de conjectures, et souvent de conjectures très hasardées, que les mythologues essaient de restituer la physionomie, de deviner la signification que les noms mythiques ont eue à un moment quelconque de leur période primitive.

Un linguiste éminent, M. G. Curtius, déclare la philologie impuissante sur le terrain de l'interprétation des noms propres des divinités et des héros de la Grèce (1). M. Tiele, professeur à l'université de Leide, n'est pas moins explicite : « Les noms propres, dit-il, surtout les noms de divinités, qui sont des noms propres très antiques, et, à cause de cela, remontent souvent à une période préhistorique du développement de la langue, sont très difficiles à expliquer

(1) *Grundzüge der griechische Etymologie.*

étymologiquement ; la certitude est loin d'être grande sur ce domaine, et l'on court continuellement le risque de prendre pour des résultats scientifiques de simples jeux d'esprit (1). »

Ensuite, la mythologie comparée part de deux suppositions, sinon tout à fait fausses, au moins très controversables : l'une se rapporte à la *psychologie*, l'autre prétend s'appuyer sur une donnée *historique*.

Certains mythographes se font de l'état d'esprit de nos ancêtres une idée bien singulière. Ainsi, d'après quelques auteurs, la conversation de nos premiers aïeux aurait roulé presque entièrement sur le lever du soleil, salué chaque jour par eux avec de nouveaux transports d'enthousiasme ; ses luttes avec les ténèbres, sa puissance bienfaisante, sa disparition sous l'horizon auraient sans cesse hanté l'imagination des premiers Aryas. Ce que M. Bréal suppose du soleil, certains écrivains l'affirment des autres grands phénomènes naturels. En somme, disait un jour avec esprit l'*Academy* de Londres, il semble que « l'Arya primitif ne savait que bavarder perpétuellement de la pluie et du beau temps. »

Avouons-le franchement, il est malaisé de croire à ces préoccupations exclusives de l'homme primitif. MM. Max Müller, Kuhn et Bréal ont sans doute vu les Aryas, objet de leurs études passionnées, à travers le prisme de leur imagination enthousiaste. M. Sayce a osé leur répondre que se représenter ainsi nos ancêtres sans cesse occupés à trouver des figures exagérées, des métaphores recherchées pour dépeindre les merveilles de l'aurore, de la pluie, du soleil et du ciel, c'est une véritable aberration psychologique, une impossibilité manifeste (2).

Il y a, de plus, une grave erreur historique dans ces nouvelles théories : elle porte sur le caractère et l'antiquité des

(1) REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, t. III, p. 136.

(2) *Principes de mythologie comparée*, ch. VIII. Trad. Jovy, 1884.

Védas. S'il en faut en croire la mythologie comparative, c'est dans les hymnes sacrés de l'Inde qu'on peut prendre sur le fait l'éclosion des mythes. Longtemps la haute autorité que M. Max Müller s'est justement acquise dans le domaine védique par son édition *princeps*, en sept volumes in-folio, du Rig-Véda, a fait accepter sans conteste ses vues sur l'exégèse védique. Mais les travaux plus récents de MM. Barth, Bergaigne, Whitney et Ludwig ont singulièrement modifié les opinions accréditées du nom de M. Max Müller.

M. Bergaigne ne craint pas de qualifier de *misères* les interprétations actuelles du Rig-Véda, et il vient de nommer MM. Max Müller, Kuhn, Roth et Grassmann. Voici comment il conclut : « J'avais fini par reconnaître que les interprétations exclusivement solaires, comme les interprétations exclusivement météorologiques, en un mot que les interprétations purement *naturalistes*, appliquées à l'analyse des mythes du Rig-Véda, laissent toujours ou presque toujours un résidu *liturgique* et que ce résidu, le plus négligé jusqu'alors, en est précisément la partie la plus importante pour l'exégèse des hymnes (1). »

M. Whitney est du même avis. D'après lui, on ne saurait reconnaître dans les Védas l'expression immédiate de l'adoration naïve et spontanée du croyant ; au contraire, ces hymnes sont l'œuvre de poètes de profession, la production tardive d'une corporation de poètes, qui nous offre une certaine analogie avec l'œuvre des *meistersänger* allemands. Dans son *Commentaire sur le Rig-Véda*, le Dr Ludwig condamne les systèmes *a priori* de la mythologie comparée, précisément parce qu'ils ne tiennent pas assez compte de l'histoire, et en particulier parce que, très souvent, ils interprètent les Védas à contre-sens. Lui aussi insiste fortement sur le côté artificiel des chants védiques, code liturgique relativement moderne du sacerdoce hindou.

(1) *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*, t. III, p. 227.

Citons encore, avec le P. de Cara, le témoignage autorisé du JOURNAL DES SAVANTS, qui rend compte en ces termes du livre de M. Barth, *Les Religions de l'Inde*, le meilleur ouvrage qui ait paru sur la matière (1). « Depuis la rénovation des études de grammaire comparée, dit le docte journal de l'Institut de France, on a beaucoup parlé des Védas, ces livres sacrés les plus anciens de l'Inde, et l'on en a tiré un grand parti pour la mythologie comparée des peuples de la race indo-européenne ou aryenne. Là, comme ailleurs encore quand il s'agit d'études nouvelles, on semble être allé trop loin dans la première ardeur de l'exploration et de la conquête. Le sanscrit nous offre les formes linguistiques les plus anciennes des langues de la famille indo-européenne : on y voyait une forme presque atténuée de la langue parlée par les ancêtres mêmes de notre race. Par un raisonnement analogue, on croyait posséder dans les plus anciens livres de cette langue, dans les Védas, les idées religieuses tout à fait primitives, comme le premier épanouissement de l'âme des Indo-Européens devant les splendeurs de la nature. C'est par les Védas que l'on expliqua les religions de la Grèce et de Rome ; on crut être remonté aux premiers âges de l'humanité. C'était une généralisation trop hâtive, et les travaux les plus récents des sanscritistes, les attaques des différents mythologues montrent que l'on n'a pas le droit de conclure d'une façon aussi prompte des croyances des Védas aux croyances primitives de la race indo-européenne. Les Védas ne sont pas l'expansion d'un naturalisme tout primitif, ils ne nous représentent pas la *novitas florida mundi ;* ils sont une *liturgie*, ce qui suppose avant eux un long développement de temps et d'idées. »

Un autre défaut de la mythologie moderne, c'est l'abus de l'analogie. Pour peu que deux légendes aient, même de

(1) JOURNAL DES SAVANTS, juillet 1882, p. 429. Cet article n'était pas signé, mais dans *Mélusine*, t. II, n° de juillet, M. H. Gaidoz s'en est déclaré l'auteur.

loin, quelque trait accidentel de ressemblance, aussitôt on conclut à l'identité d'origine, et dans cette voie nos mythologues n'ont reculé devant aucune témérité. Ainsi, pour M. de Gubernatis, Romulus et Moïse sont un même personnage ; tous deux sont des *sauvés des eaux*, l'un, dans les ondes du Tibre; l'autre, dans les flots du Nil. Mais, fait observer le P. de Cara, pourquoi vous arrêter en si beau chemin? La légende juive et les légendes italiques n'ont-elles pas leur similaire en Chine, où des mères dénaturées exposent tous les jours leurs enfants sur les rives des fleuves ? Pourquoi la Fille de charité qui les recueille, ne serait-elle pas la fille du Pharaon qui sauva Moïse, sur les bords du Nil ?

Pour les mythographes modernes, les traditions primitives tendent à disparaître complètement de l'histoire. Ne leur parlez plus du siège de Troie. M. Max Müller n'a-t-il pas démontré que, là encore, il faut voir l'image de cette lutte journalière entre l'Orient et l'Occident, où naît et disparaît la puissance solaire ? La légende d'Ulysse, pour M. Steinthal, est le mythe de l'été, qui émigre au loin pendant l'hiver et qui au printemps revient dans sa patrie.

Après cela, faut-il s'étonner des conjectures à tout le moins très hasardées et des audacieuses affirmations des nouvelles écoles mythiques ? Au lieu de la mythologie, nous avons eu la *mythomanie*, ou, comme dit Mgr de Harlez, « une vraie chasse aux mythes, dans laquelle chacun chercha à déployer le plus d'habileté possible et à signaler sa sagacité en découvrant quelque mythe inconnu et inattendu. »

Mais d'où viennent surtout ces exagérations et ces inventions faites comme à plaisir ? Il nous semble qu'elles doivent être en grande partie attribuées à ce que les divers systèmes énumérés plus haut sont à la fois *exclusifs* et *incomplets*.

On veut à tout prix ranger tous les mythes quelconques sous un point de vue unique, dont on a fait la base d'une théorie. Pour cela, on sera nécessairement amené à torturer les mots et les faits, les traditions et les légendes ; on devra

créer les hypothèses les moins plausibles, imaginer les rapports les moins admissibles.

Au lieu de chercher sans parti pris les origines souvent multiples de tel ou tel récit légendaire, de tel ou tel personnage fabuleux, qui ont subi de profondes modifications et de nombreuses altérations à travers de longs âges et chez des peuples divers, on les assujettira coûte que coûte à l'idée dominante du système que l'on a cru devoir adopter et pour lequel on a fini par se passionner. Or le parti pris et la passion, en fait de science, sont de très mauvais conseillers. Loin d'introduire l'air et la lumière dans le dédale des fables populaires, ils ne font le plus souvent qu'embrouiller davantage encore une matière déjà très obscure et très compliquée par elle-même.

Veut-on un exemple de l'arbitraire où mène cet exclusivisme ? Nous le prendrons dans un des plus savants mythographes de notre temps.

M. Max Müller veut à toute force appliquer la marche progressive du soleil qui se lève le matin, passe à son point culminant à midi et se couche le soir, à la succession des divers états progressifs d'enfance, d'âge mûr, de décrépitude ou de mort violente, que traversent presque tous les personnages fabuleux anthropomorphes. A ce compte, il sera très facile de retrouver le soleil partout. Quel est le héros qui ne passera pas par la triple étape de préparation, d'apogée de la gloire, de chute ou de défaite ? On pourra de même voir partout la tempête dans les destinées orageuses des dieux et des héros. Aussi plusieurs mythologues, dans ces derniers temps, se sont-ils résolument cantonnés dans l'*oragisme* (1).

De plus, comment des phénomènes d'un caractère aussi général que ceux de la lumière et de l'atmosphère sauraient-ils rendre raison de mythes d'un caractère particulier, qui n'ont aucun rapport avec eux ? Les appliquer forcément à

(1) M. Darmesteter, par exemple.

toute espèce de mythes, vouloir en outre justifier tous les détails d'une légende en les assimilant à toutes les phases physiques d'un phénomène naturel, est-ce là un procédé vraiment scientifique ? N'est-ce pas tomber dans l'arbitraire ? Et n'y a-t-il pas quelque chose de puéril dans ces jeux d'esprit où l'on veut réussir quand même ? Ce n'est donc pas sans de très graves raisons que l'on a accusé les tendances *trop exclusivement naturalistes* des adeptes de la mythologie comparée.

Au lieu d'être exclusive, la vraie science de l'histoire de l'humanité doit être compréhensive. Pourquoi, d'ailleurs, vouloir n'admettre qu'une source unique des mythes ? Si le mythe de Prométhée s'explique très bien par le feu et celui d'Œdipe par le soleil, il est incontestable que celui de Proserpine, par exemple, se rapporte aux phénomènes de la végétation. D'autre part, M. Bergaigne a signalé, dans ses belles études sur la religion védique, un nouveau facteur mythologique négligé par les autres mythographes, celui de l'offrande de la prière et du sacrifice (1). Nous voilà bien près d'une mythologie *liturgique* qui peut être sans doute une nouvelle source de mythes. En cherchant bien et sans parti pris, on découvrirait encore d'autres éléments qui ont déterminé tel ou tel mythe. A côté de toutes les explications partielles données jusqu'à présent, il y a certainement place pour d'autres principes qui trouveraient de très légitimes applications dans une foule de cas particuliers.

Mais, pour cela, l'étude des mythes et de leurs origines devrait être *plus complète* qu'elle ne l'est aujourd'hui.

On s'est trop contenté jusqu'à présent du témoignage des peuples appartenant à la race aryenne. La plupart des mythologues semblent ne connaître qu'une seule branche du grand arbre de l'humanité, une seule race, une seule nation: les Aryas. Évolution de l'idée religieuse, perfectionnement

(1) *La Religion védique*, 3 vol., 1880-82.

des langues, création des mythes, progrès de l'industrie et des arts, expansion civilisatrice : tout cela, naturellement, doit appartenir en propre et exclusivement aux Aryas.

Et cependant, pour nous borner à la question qui nous occupe, que d'autres peuples, tout aussi anciens, nous offrent des monuments remarquables de leurs idées religieuses !

Dans l'antique Égypte, n'avons-nous pas les mythes d'Isis, d'Osiris et de Horus ? Ne faut-il tenir aucun compte du caractère singulier de tant d'autres divinités des bords du Nil, quand on veut étudier complètement les origines religieuses de l'humanité ?

Puis, chez les peuples sémitiques de la Chaldée, de la Babylonie, de l'Assyrie, de la Phénicie, ne rencontrons-nous pas une foule de dieux et de déesses, qui ont, comme chez les nations indo-européennes, leurs caractères mythiques, leurs origines légendaires ?

Et les races touraniennes, qui ont peuplé tout l'extrême Orient, et les tribus américaines, qui ont donné naissance aux civilisations relativement récentes du Mexique et du Pérou, ne nous présentent-elles pas des personnages mythiques étranges, qu'on ne peut absolument négliger, quand on veut reconnaître les lois générales qui ont présidé à la formation des mythes et au développement des idées religieuses ?

Nous ne sommes pas seul à protester contre les tendances exclusives et les vues incomplètes de la plupart des représentants actuels de la mythologie comparée. Dans ces dernières années surtout, on a compris que, pour la solution adéquate des origines mythologiques, il faut porter ses investigations sur les manifestations religieuses de tous les peuples de l'univers, sur les tribus sauvages les plus obscures, comme sur les nations les plus policées, sur les cultes grossiers du Fuégien ou du nègre de la Côte d'Or, comme sur les raffinements ritualistes de l'Hindou et de l'Éranien.

On ne peut restreindre le problème des origines de la religion aux seuls Aryas, il faut l'étendre à l'humanité entière.

Est-il étonnant après cela que les exagérations systématiques, les procédés exclusifs, incomplets, arbitraires d'un grand nombre de savants aient jeté de la défiance et créé des doutes quant aux résultats souvent très problématiques d'une science encore au berceau ?

Voilà pourquoi le crédit de la mythologie comparée est si fortement ébranlé aujourd'hui.

Écoutons ce que M. Gaidoz écrivait en juillet 1883 : « Je crois que la mythologie solaire et atmosphérique, qui s'est de sa propre autorité appelée la *mythologie comparée*, est assez malade en ce moment. Elle se maintient encore dans l'opinion du public savant, parce que ses principaux fondateurs (M. Max Müller par exemple) sont des philologues d'une valeur incontestée. Leur mérite de linguistes fait croire à leur système de mythologues, et, comme on dit en droit maritime, le pavillon couvre la marchandise. »

Déjà précédemment, dans un article de la REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS (1), intitulé *Rome et Congo*, M. Gaidoz avait caractérisé d'un mot significatif la mythologie comparée : « Rien n'est dangereux comme les constructions théoriques où l'on prétend expliquer tous les faits... L'histoire de ce qu'on a appelé la mythologie indo-européenne, science née d'hier et déjà contestée, montre les dangers de ce dogmatisme. »

Gardons-nous, à notre tour, de rien exagérer. Sans aucun doute, la mythologie comparée, malgré ses lacunes et ses écarts, a rendu, dans ces derniers temps, d'utiles services à la science des origines. Assurément, tout n'est pas perdu dans cet immense travail d'érudition entrepris depuis un demi siècle sur les plus anciens cultes et sur les religions de l'antiquité. Une foule de faits certains ont été définitivement acquis ; des opinions fausses et longtemps traditionnelles ont été décidément écartées ; des procédés plus rigoureux

(1) Janvier 1883.

ont été adoptés ; des méthodes plus scientifiques ont été créées, et elles ont produit d'excellents résultats partiels. En un mot, des progrès réels ont été accomplis ; il serait injuste de le méconnaître.

Le grand tort de la nouvelle science mythologique a été de produire des conclusions hâtives et trop absolues ; elle ne s'est donné ni le temps ni la peine d'arriver, par une analyse exacte et complète, à une véritable synthèse.

Chacun des systèmes qui ont eu la vogue peut renfermer une part de vérité et résoudre avec probabilité, ou même avec certitude, un certain nombre de cas particuliers. Plusieurs ne sont nullement contradictoires entre eux quand on a soin de les appliquer à des catégories diverses de faits, à des phénomènes mythiques différents.

Seulement, et ce sera l'œuvre de l'avenir, il faudra réunir toutes ces solutions particulières en une synthèse plus vaste, les traiter avec des vues plus larges et qui puissent embrasser l'ensemble des faits mythologiques dans l'humanité entière. Et ici, croyons-nous, la vraie science, ainsi que les témoignages de la révélation divine, considérés comme faits historiques, pourront venir en aide aux nouvelles études ethnologiques qui s'appliquent à la recherche des origines (2).

(1) On a reproché aux savants catholiques « de se servir de la méthode comparative avec l'arrière-pensée d'y trouver de nouveaux arguments pour établir la validité de la vraie foi. » REVUE DE BELGIQUE, 15 mars 1882; article intitulé : *De la nécessité d'introduire l'histoire des religions dans notre enseignement public.* M. Goblet d'Alviella a vu se réaliser en partie le vœu qu'il émettait dans cet article. L'université de Bruxelles lui a confié en 1884 un cours public d'*histoire des religions.* Dans sa leçon d'ouverture du 9 décembre 1884, M. Goblet d'Alviella a repris ces reproches d'intolérance et de partialité contre les catholiques. (Voir REVUE DE BELGIQUE, 15 décembre 1884). Il serait bien aisé de rassurer M. Goblet d'Alviella sur les dispositions des savants croyants à l'égard des études d'histoire religieuse. Quoi qu'il en dise, il leur est très possible de « garder le calme d'esprit et la liberté d'appréciation nécessaires à toute analyse impartiale des idées et des coutumes étrangères ». En particulier, il nous serait encore plus facile de montrer que M. Goblet

Expliquons-nous. Et d'abord qu'on ne se récrie pas à la seule mention de philosophie et de révélation dans une question historique ; comme si toutes les sciences ne se devaient pas prêter un mutuel appui pour l'acquisition et le triomphe de la vérité intégrale.

En étudiant les origines de l'humanité à la lumière de l'histoire, faut-il donc ne tenir aucun compte ni de la nature de l'homme ni de l'action providentielle, telles qu'elles nous sont manifestées par des faits certains et des témoignages authentiques? Or la philosophie et la religion, comme la science elle-même, nous apprennent que l'homme est essentiellement le même partout sur tous les points de l'espace et du temps. Comme le dit très bien M. Cousin : « L'homme est donné, sa nature est donnée, son intelligence est donnée, sa constitution physique est donnée avec ses bornes nécessaires (1). » Ajoutons : avec ses passions, ses vices, ses tendances, qui sont les mêmes partout et toujours.

L'unité de l'espèce humaine a été admirablement démontrée par un savant de premier ordre, M. de Quatrefages, qui nous donne comme un des caractères universels et essentiels du règne humain, l'instinct, le besoin impérieux de remonter à Dieu : le phénomène universel de la prière a été

d'Alviella lui-même n'est pas à l'abri de « préjugés qui s'opposent à l'étude scientifique des religions ». — Qui ne voit combien ces reproches faits aux catholiques tombent d'aplomb sur les rationalistes qui veulent chercher et trouver à tout prix dans l'histoire des religions des arguments contre le christianisme, et s'avisent de démontrer *la supériorité du brahmanisme sur le catholicisme?* Or, le docte abbé de Broglie, dans une série de leçons faites à Paris sur l'histoire des religions, n'a pas eu de peine à prouver, par une étude approfondie des religions humaines et d'après les méthodes les plus rigoureusement scientifiques, non seulement la supériorité du christianisme, mais ce qu'il appelle très bien sa *transcendance absolue.* Voir ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, années 1882, 1883 et 1884. Le savant professeur vient de publier les principaux résultats de son *Cours d'histoire des religions*, dans le volume intitulé *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.* C'est une réfutation solide des ouvrages de MM. Réville, Soury, Renan, Darmesteter, Hovelacque, etc., etc.

(1) *Cours de l'histoire de la Philosophie*, leç. 6e, à la fin.

bien mis en lumière par cet éminent naturaliste. L'histoire également, aussi loin qu'elle peut porter ses investigations, nous montre l'humanité à genoux devant les dieux qu'elle adore (1). La religion chrétienne enfin, laquelle, d'après M. Renan lui-même, est *la religion absolue, définitive de l'humanité* (2), nous enseigne à l'évidence, et par ses documents écrits et par ses traditions constantes, l'origine primitive et les décadences successives de l'idée religieuse.

Or, sur l'ensemble de toutes ces données, est-il possible d'établir une théorie de la formation et du développement des religions et des mythologies qui puisse satisfaire tout à la fois aux conditions de l'orthodoxie et aux exigences les plus rigoureuses de la science et de la critique modernes? Nous ne voyons pas quelles difficultés insurmontables s'opposeraient à cet essai de conciliation religieuse et scientifique.

En rendant compte de l'ouvrage du P. de Cara, M. Cosquin, sans chercher à résoudre le problème, l'a posé très nettement. Il le prend à son point de départ, dans l'homme primitif.

« Deux hypothèses sont possibles, dit-il ; si l'on pose en dogme que l'homme est simplement le dernier terme d'une série de lentes modifications de l'animal, ou même si l'on se borne à proclamer comme vérité nécessaire la sauvagerie initiale du genre humain, il est certain que le polythéisme avec sa mythologie sera une des premières étapes vers le monothéisme ou plutôt vers le panthéisme soi-disant scientifique ou l'athéisme, but final d'un trop grand nombre de prétendus « penseurs ». Si au contraire (et, qu'on le remarque bien, rien dans les résultats acquis de la science ne s'y oppose) on croit que l'homme primitif était un homme comme les hommes actuels, non seulement pour le corps, mais pour l'intelligence ; si l'on croit (et rien absolument ne prouve le contraire) qu'il a reçu du créateur le dépôt des

(1) *L'Unité de l'espèce humaine*, p. 23, chap. II.—Paris, Hachette, 1861.

(2) Cf. Mgr Freppel, *Examen critique de la Vie de Jésus*, p. 62.—Paris, Palmé, 1874.

grandes vérités religieuses : alors la mythologie est, *quant à son idée fondamentale*, une altération, une déformation de ces vérités primitives, et *quant à sa forme*, le produit de causes très complexes dont l'action s'est fait sentir dans le cours des âges (1). »

Quelles que soient ses prétentions exorbitantes et ses affirmations orgueilleuses, nous ne croyons pas que la mythologie comparée, même avec l'aide de la science des religions, soit à même de prouver que l'homme primitif, égal en tout par ses facultés à l'homme d'aujourd'hui, n'a pas pu recevoir de Dieu lui-même, à sa première apparition sur la terre, la notion de la divinité et de sa propre destinée, c'est-à-dire la notion de la religion, et que cette notion ne s'est pas perpétuée chez ses premiers descendants.

La science moderne ne parvient pas à démontrer que les multiples idolâtries et les mythologies diverses, — que nous voyons s'étendre de proche en proche sur tous les peuples de l'ancien monde, et devenir ainsi, à une exception près, un fait universel, — n'ont pas été ni pu être une altération insensible, une corruption progressive de la religion divine, une conséquence naturelle de la déchéance et des passions de l'homme. La science ne peut en aucune manière démontrer la sauvagerie initiale d'un homme primitif à peine supérieur à la bête, pas plus que la théorie évolutioniste appliquée à l'histoire des religions et des mythologies.

M. Renan lui-même a dit « qu'on n'a pas un seul exemple d'une peuplade sauvage qui se soit élevée d'elle-même à la civilisation. Il faut donc supposer que les anciennes races civilisées n'ont pas traversé l'état sauvage et ont porté en elles-mêmes *dès le commencement* le germe des progrès futurs (2). »

Et de même, par voie de conséquence, comme le remarque le P. de Cara, « si la religion de l'homme primitif eût

(1) Voir *Le Français* du 15 mars 1884.
(2) *Histoire des langues sémitiques*, liv. V, ch. II, p. 496, 5e édit.

été analogue à celle des tribus sauvages, jamais il n'eût pu en sortir par lui-même; le progrès, le perfectionnement graduel des idées religieuses est moralement impossible dans cette sauvagerie primitive abandonnée à elle-même et à ses propres forces (1). »

Au surplus, la science moderne est obligée d'admettre que le culte des éléments, première altération de l'idée religieuse, a nécessairement précédé partout les mythologies, qui se sont formées peu à peu, avec des nuances infinies, d'après les circonstances variables des lieux, des temps, des climats, des races, etc., etc. Et c'est ici seulement que trouvent leur application les différents systèmes proposés par la mythologie comparée. Bien coordonnés, sans exclusivisme et sans parti pris, ils peuvent certes rendre de précieux services pour l'explication rationnelle de tel ou tel mythe particulier, ou même, plus en général, des mythes de tel peuple ou de telle race.

Quant aux principales étapes de cette altération progressive du monothéisme primitif et de la vraie religion, elles ont été tracées de main de maître par les auteurs de nos livres saints. Nous n'en donnerons ici que l'un ou l'autre exemple.

Saint Paul a résumé en un seul mot toute l'histoire des origines du polythéisme antique : du moins on peut leur appliquer ce qu'il dit au premier chapitre de sa lettre aux Romains.

Il compare au peuple de Dieu les nations idolâtres. « Celles-ci, dit le grand Apôtre, tout en connaissant Dieu, ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâces; elles se sont perdues dans leurs vains raisonnements, et leur esprit insensé s'est aveuglé. Et ces hommes qui se disaient sages sont devenus fous, et à la majesté du Dieu in-

(1) C'est ce qu'a fait encore ressortir le P. de Cara dans le compte-rendu de l'ouvrage du Dr Puini, *Saggi di storia della Religione*. Voir *Civiltà cattolica*, 7 juillet 1884, p. 66.

corruptible ils ont substitué la représentation de l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des serpents (1). »

Que les idolâtres puissent arriver à la connaissance de Dieu, saint Paul l'a prouvé précédemment. Ils avaient, dit-il, la vérité, cette notion juste de Dieu que les lumières de la raison révèlent à l'homme ; car les créatures visibles proclament un Dieu invisible et ses attributs ineffables. Mais cette notion, cette vérité première, les hommes « l'ont tenue captive dans l'injustice », suivant l'énergique expression de l'Apôtre.

C'est donc la malice de l'homme, ce sont ses passions mauvaises qui ont étouffé l'idée de Dieu. Hélas ! l'histoire du cœur humain prouverait, à défaut d'autres arguments, que l'oblitération du sens religieux est en raison directe de l'oblitération du sens moral ; c'est le plus souvent la vie déréglée qui engendre l'athéisme pratique, et c'est pour n'avoir pas glorifié Dieu que les hommes tombèrent dans l'idolâtrie.

D'abord par l'*oubli pratique*. Quand ils eurent ainsi rejeté Dieu de leur cœur, ils perdirent bientôt la vraie notion de la divinité. Livrée aux idées les plus fausses, aux pensées les plus vaines, leur intelligence s'obscurcit. Peu à peu l'*oubli pratique* entraîna l'entière *perversion de l'esprit*, engendra les faux cultes et substitua au Dieu immortel les créatures, les éléments, les phénomènes de la nature, les passions personnifiées ; d'aberration en aberration, on alla jusqu'à brûler l'encens de l'adoration dûe au Dieu unique devant les plus vils animaux, les arbres, les fétiches, etc. (2).

Avant saint Paul, l'auteur du livre de la *Sagesse* a raconté en plusieurs chapitres (XIII, XIV, XV) et l'origine première de l'idolâtrie et ses applications infinies. Il pose en principe et

(1) Chap. I, v. 19-24.

(2) On se rappelle ces paroles de Bossuet : « Les nations les plus éclairées et les plus sages, les Chaldéens, les Égyptiens, les Phéniciens, les Grecs et les Romains étaient les plus ignorants et les plus aveugles sur la religion... Le crime était adoré... Le raisonnement n'avait pas de part à une erreur si brutale. C'était un renversement du bon sens, un délire, une frénésie... » *Disc. sur l'hist. univ.*, 2e partie, ch. XVI et XXV.

en fait que « l'introduction des idoles (créatures, éléments, fétiches, personnifications, mythes, etc.), a été le commencement de l'abandon de Dieu et que leur invention provient de la corruption de la vie humaine ; car, ajoute-t-il, elles n'étaient pas au commencement (1). »

L'écrivain sacré énumère ensuite les multiples sources de l'idolâtrie et ses différents genres.

Il y a d'abord le culte des éléments (ch. XIV, v. 1 et suiv.). Frappé de la beauté, de l'éclat, du pouvoir mystérieux des créatures, l'homme a divinisé presque toutes les forces de la nature ; il a regardé comme des dieux le feu, l'air, le vent, les constellations, l'océan, le soleil, la lune (2)... C'est ainsi que les créatures de Dieu ont servi à le faire méconnaître et sont devenues des tentations et des pièges pour les hommes insensés (3).

Puis on a personnifié les éléments et l'on a représenté ces personnifications sous toutes les formes de l'art. Ainsi l'on a fait des *idoles*. On a même quelquefois symbolisé les forces de la nature sous la figure des végétaux, des arbres et des plus vils animaux. *Sed et animalia miserrima colunt.*

D'autres fois, on a rendu les honneurs divins aux morts, et c'est ainsi que les hommes, pour satisfaire à leur amour ou à la flatterie pour leurs rois, ont donné aux pierres et au bois le nom incommunicable de Dieu (4). On voit que l'auteur de la *Sagesse* compte aussi l'*Évhémérisme* au nombre des sources possibles de la mythologie et de l'idolâtrie.

(1) « Initium enim fornicationis est exquisitio idolorum, et adinventio illorum corruptio vitæ est neque enim erant ab initio... » XIV, 12, 13. — Très souvent le mot *fornicatio* est pris dans l'Écriture pour l'amour de la créature substitué à l'amour du Créateur et pour tous les crimes qui sont la suite de cette déviation de l'amour.

(2) « Ignem, spiritum, citatum aerem, gyrum stellarum, nimiam aquam, solem et lunam... Quorum specie delectati, deos putaverunt... » XIII, 2, 3.

(3) « Creaturæ Dei in odium factæ sunt et in tentationem animabus hominum et in muscipulam pedibus insipientium. » XIV, 11.

(4) « Et hæc fuit vitæ humanæ deceptio : quoniam aut affectui aut regibus deservientes homines incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt. » XIV, 21.

Tout ce passage du livre de la *Sagesse* nous offre un tableau très complet des différentes sources et des formes des polythéismes antiques ; ce tableau est animé d'un profond sentiment de compassion pour l'humanité égarée et d'une vive impression de la vérité divine. Comme l'idolâtrie a été partout un effet de la corruption de l'esprit et du cœur de l'homme, à son tour, elle est devenue une cause de dégradation plus complète, de désordres et d'abominations de tout genre. *Infandorum enim idolorum cultura omnis mali causa est, initium et finis.*

Nous sommes bien loin ici des belles théories de développement, d'évolution progressive et de perfectionnement des religions.

A la suite des auteurs sacrés, des premiers Pères et des anciens apologistes, les grands écrivains du christianisme ont étudié la transition du monothéisme primitif aux cultes polythéistes. Dans le *Discours sur l'Histoire universelle* et dans plusieurs de ses sermons, Bossuet examine les causes et les origines de l'idolâtrie. C'est une de ces questions sur lesquelles il aime à revenir ; il l'envisage sous toutes ses faces (1).

Un des passages, qui nous semble le mieux résumer la pensée de Bossuet, est le suivant : « Le principe de l'idolâtrie, *ce qui l'a fait régner dans le genre humain*, c'est que nous nous sommes éloignés de Dieu et attachés à nous-mêmes... Quand je dis que nous nous sommes éloignés de Dieu, je ne prétends pas que nous en ayons perdu toute idée... Dieu se montre à nos esprits par trop d'endroits, il se

(1) Cf. *Disc. sur l'hist. univ.* 2e part., ch. XIV, XV, XVI, XXV. — Voir aussi *Panégyrique de saint Victor,* prêché à Paris en 1657. — *Premier sermon pour la circoncision,* prononcé à Metz avant 1660. — *Sermon sur l'exaltation de la Sainte Croix.* — On doit comparer ces différents passages pour les compléter l'un par l'autre. Il y aurait une curieuse étude à faire sur l'origine des cultes idolâtriques d'après Bossuet. Il ne sera pas inutile de lire la belle introduction de M. Alfred Nettement, écrite pour son édition du *Disc. sur l'hist. univ.* Paris, Lecoffre.

grave en trop de manières dans nos cœurs. L'homme qui ne veut pas le connaître ne peut le méconnaître entièrement, et cet étrange combat de Dieu qui s'approche de l'homme, de l'homme qui s'éloigne de Dieu, a produit ce monstrueux assemblage que nous remarquons dans l'idolâtrie. C'est Dieu et ce n'est pas Dieu qu'on adore : c'est le nom de Dieu qu'on emploie, mais on en détruit la grandeur, en communiquant à la nature ce nom incommensurable ; mais on en perd toute l'énergie *en répandant sur plusieurs ce qui n'a de majesté qu'en l'unité seule* (1). »

Eh bien ! ce que les témoignages de nos livres saints, envisagés comme documents historiques, et les commentaires des théologiens, considérés comme simples moralistes, nous enseignent avec une si lumineuse clarté et une si profonde philosophie, tout cela se trouve pleinement confirmé par les monuments récemment découverts des plus anciens peuples dont l'histoire fasse mention, ainsi que par les recherches nouvelles des différentes sciences qui s'occupent aujourd'hui des époques préhistoriques et des premières origines des grandes races humaines.

Chose remarquable, le monothéisme primitif de l'humanité et ses dégradations successives nous sont précisément révélés par les traditions des *trois peuples* qui représentent le mieux, aux époques les plus reculées, les grandes races humaines. Voici ce que témoignent à ce sujet les Égyptiens, les Chinois et les Aryas de l'Inde.

Quant à l'antique Mizraïm, qui vient de nous apparaître avec ses inscriptions et son rituel d'il y a soixante siècles, les égyptologues les plus distingués reconnaissent aujourd'hui que le monothéisme y a certainement précédé le culte solaire. Une seule autorité nous suffira, celle de M. Paul Pierret, l'éminent conservateur du Musée égyptien du Louvre. « Ce qui distingue, écrit-il, les religions égyptiennes

(1) *Panégyrique de saint Victor*, 1re partie.

des autres religions de l'antiquité, c'est que, polythéiste en apparence, elle était en réalité encore monothéiste. Les Égyptiens ayant cru à *un Dieu unique, sans second, infini, éternel*, ainsi que les textes le prouvent, il faut bien admettre que leur polythéisme était purement symbolique... Les divers personnages du panthéon représentent non des attributs, mais les rôles divers, les fonctions d'un Dieu unique et caché qui conserve, dans chacune de ces formes, son identité et la plénitude de ses attributs. Tout cela est de l'hiéroglyphisme. Et le culte du soleil lui-même n'a point tiré son origine d'un mythe. Il n'a point pour objet un héros, représentant métaphorique de l'astre du jour, mais l'Être matériel même de cet astre dans ses diverses phases. Bien loin d'être transformé en personnage mythique, le soleil est lui-même un symbole : il est considéré comme la plus éclatante manifestation de la divinité, le corps de Dieu en quelque sorte, dans lequel Dieu se cache et par lequel il se manifeste, c'est-à-dire que Dieu se dérobe derrière l'éclat éblouissant de l'astre et se montre à l'homme sous cette forme lumineuse (1). »

Depuis longtemps les sinologues se sont occupés, à défaut d'inscriptions, de débrouiller les antiques annales de l'Empire du Milieu. Ceux qui ont été le plus à même, par un séjour prolongé dans ce pays et par l'étude approfondie des plus anciens livres chinois, de mieux connaître les doctrines religieuses de cette étrange nation, s'accordent à regarder le monothéisme comme le culte primitif des races mogoles.

Qu'on lise à ce sujet l'ouvrage récemment édité du Père de Prémare, savant jésuite français et ancien missionnaire à la cour de Pékin, sur l'antique religion de la Chine (2), et l'on

(1) P. Pierret, *Essai sur la mythologie égyptienne*, p. 6. — Voir aussi l'ouvrage de M. Lepage-Renouf, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt*. — London, Williams et Norgate 1880.

(2) *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*, avec reproduction des textes originaux, par le P. de Prémare ; traduits du latin, accompagnés de compléments et de re-

s'assurera que les peuples touraniens de l'Asie centrale et de l'extrême Orient étaient depuis longtemps en possession de la connaissance d'un Dieu unique, quand des cultes étrangers et bizarres vinrent altérer chez eux la religion première.

Les derniers travaux des orientalistes sont venus confirmer ces données. Voici en effet la conclusion saillante de deux articles publiés par Mgr de Harlez sur la *Religion primitive des Chinois* (1), depuis le vingtième jusqu'au huitième siècle avant Jésus-Christ. « Conséquemment, en dépit de tous les efforts tentés pour matérialiser les doctrines religieuses de la Chine antique et réduire au silence ces témoins de la croyance naturelle en Dieu et en un Dieu unique, la religion de la Chine primitive fut et restera le monothéisme spiritualiste le plus parfait que l'antiquité ait jamais connu en dehors de la Judée (2). »

Enfin les Aryas, ancêtres de nos races européennes, semblent également, aussi haut qu'on peut remonter dans leur histoire par les tâtonnements de la philologie comparée (3), avoir professé un culte monothéiste primitif, dont les peuples issus de leur sang ont gardé partout des traces nombreuses. Là aussi, et c'est un point très important sur lequel on ne saurait trop insister, les mythes sont nés de la religion bien loin que celle-ci leur doive son origine.

C'est ce qu'un savant professeur de Louvain a établi à l'évidence dans une étude approfondie ; et, chose curieuse, il a fondé sa démonstration sur les antiques *Védas*, cet arsenal inépuisable de la mythologie moderne. Un grand nombre d'hymnes, surtout ceux adressés au soleil, à l'aurore, au feu, au vent, prouvent que le culte des éléments purs a réellement existé et s'est perpétué à travers les siècles. « Le culte des éléments, dit Mgr de Harlez, a dû précéder les mythes,

marques, par MM. Bonnetty et Paul Perny. Un vol. in-8° de 500 p. — Paris 1878. Cf. p. 54, art. 2, *de Dieu un*.

(1) La Controverse, mai et juin 1884.

(2) La Controverse, juin 1884, p. 288.

(3) Ad. Pictet, *Origines indo-européennes*, t. III, pp. 483 et suiv.

puisque ceux-ci ont eu pour effet de le faire oublier et de le supprimer en lui substituant celui de divinités personnifiant d'abord ces éléments, puis remplaçant les conceptions naturelles par la croyance à l'existence de dieux et de héros anthropomorphes (1). »

Mais le *culte des éléments* lui-même, d'où venait-il ? Il n'est pas malaisé de l'indiquer. Ici encore nous avons le témoignage de l'histoire qui a gardé partout les traces des origines et des développements du polythéisme. Le culte des éléments est évidemment une altération du monothéisme primitif.

M. de Vogüé, par l'étude des inscriptions phéniciennes de Chypre, a montré que le *Baalisme* marqua la première étape de la dégradation de l'idée monothéiste (2). L'adoration de Dieu (*El*) se confond avec celle de son habitation (*beth*), la pierre, les arbres, et nous avons le culte de *Bethel.*

A ce culte s'associe peu à peu le culte des astres, ou *sabéisme*, considérés à leur tour comme la *demeure* et le *symbole* de la divinité ; ce furent d'abord le soleil et la lune.

Mais le culte simple des astres se trouva à la longue insuffisant. Les astres devinrent des divinités existant par elles-mêmes et c'est ainsi que le culte antique des *demeures* de la divinité, sorti par voie de déformation du culte primordial du vrai Dieu, prit un caractère *polythéiste* de plus en plus accentué, de plus en plus réfléchi, et nécessita à la fin l'introduction d'un sacerdoce compliqué.

En même temps s'établit le culte des dieux ignés ; l'adoration du feu abstrait comme principe de vie, les sacrifices par le feu, toutes les conséquences mythiques, météorologiques et rituelles de ces croyances. En dédoublant chaque divinité principale en une forme active et une forme passive, on a fini par adorer des dieux mâles et des déesses femelles.

On pourrait multiplier à l'infini ces transformations et soumettre à une analyse minutieuse les formes variées du

(1) Le Muséon, t. I, pp. 72-90.
(2) Journal asiatique, août 1867.

polythéisme chez tous les peuples de l'antiquité. Nous ne pouvons songer à faire ni même à indiquer ici cette étude, qui est l'objet d'ouvrages spéciaux. Nous croyons en avoir dit assez pour faire comprendre quelle a été l'origine des mythologies, toutes sorties par voie de déformations successives du monothéisme qui fut la croyance des premiers hommes et de leurs premiers descendants. Ces déformations se firent très rapidement : la Bible, dès les premières pages, constate déjà le crime d'idolâtrie.

On le voit, l'origine de la mythologie est tout entière dans une altération de la révélation première. M. Max Müller en faisait *une maladie du langage*. On en ferait plus volontiers *une maladie de la religion primitive*.

Si ces lignes tombent sous les yeux de quelque rationaliste, elles provoqueront sans doute un haussement d'épaules ou le sourire de la pitié. M. Maurice Vernes parlera de « naïve assurance à reproduire une théorie de catéchisme, une vieille idée théologique aujourd'hui délaissée (1). » Ces plaisanteries d'un goût douteux ne sont pas des arguments. Au fond des raisonnements entortillés de M. Maurice Vernes, nous trouvons pour toutes preuves contre le monothéisme primitif, un argument d'autorité, une hypothèse parfaitement gratuite et une erreur historique.

Une autorité. Il y a quelques années, « sous les voûtes du Chapitre de Westminster et avec l'approbation du révérend doyen Stanley, M. Max Müller a décoché quelques traits de sa plus fine raillerie contre la théorie que nous soutenons (2). »

Une hypothèse. Le dogme est perfectible ; la religion change ; il faut s'accommoder aux circonstances nouvelles ; la continuité de la tradition religieuse est à prendre au

(1) Vernes, *Mélanges de critique religieuse*, p. 5.

(2) Voir son ouvrage *Origine et développements de la religion, étudiés à la lumière des religions de l'Inde*. Trad. Darmesteter, pp. 232 et suiv.

même sens que l'évolution du corps ou de l'âme. C'est le darwinisme appliqué à la religion.

Une erreur historique. Le fameux monothéisme des Juifs se serait dégagé peu à peu du polythéisme naturaliste et dualiste professé par les Assyriens et les Phéniciens, par les frères et les pères des Beni-Israël.

Si ce sont là les seuls symptômes que le diagnostic de M. Vernes parvient à enregistrer pour déclarer la cause du monothéisme primitif bien malade,que M.Vernes se rassure : les théories qu'il croit mourantes se portent à merveille.

Les « gens d'Église », pour parler comme M. Vernes, peuvent sans doute regretter que M. Max Müller ait publiquement rejeté le fait de la révélation primitive ; mais ils n'ont pas la naïveté de croire que cette défection « abandonne sans gouvernail aux tempêtes l'esquif désemparé de la vieille apologétique ! » Nous estimons beaucoup la science philologique de M. Max Müller, mais lui-même, très probablement, ne s'est jamais considéré comme l'unique pilote qui doive guider la barque des destinées religieuses de l'humanité.

Du reste, pour M. Max Müller qui nous manque, combien d'illustres savants nous restent ! Au moment même où nous écrivions jadis ces lignes, paraissait une brochure intitulée *The early prevalence of monotheistic Beliefs*. Elle était signée d'un des plus grands noms de l'orientalisme, M. George Rawlinson, professeur à l'université d'Oxford et chanoine de Cantorbéry.

Voici la conclusion de cette remarquable étude, conclusion qui s'impose à tout esprit non prévenu, à toute intelligence de bonne foi : « Notre enquête sur les anciennes religions nous a révélé chez toutes l'existence du monothéisme, soit à l'état latent, soit d'une manière absolue et en tout cas plus distincte et plus manifeste à mesure que l'on remonte aux premières étapes religieuses de l'humanité. »

Après avoir affirmé ce grand fait historique. M. Rawlinson se demande d'où vient cette conception universelle d'un Dieu unique ? Il prouve qu'elle n'est point dûe à un instinct

monothéistique de l'humanité, qu'elle n'est pas le fruit du développement de la raison, mais que la révélation divine peut seule en fournir l'explication. « Nous croyons, dit l'auteur, que la base historique du monothéisme dans le monde est la révélation. »

Quant à la théorie rationaliste, ou plutôt, à l'hypothèse démentie par les faits du progrès en matière de religion, que M. Vernes s'attache à rajeunir et à nous donner comme un second argument, c'est, qu'il nous permette de le lui dire, une bien vieille rengaîne. Nous ne saurions nous attarder à en refaire ici pour la centième fois la réfutation victorieuse et nous le renvoyons simplement aux ouvrages cités par l'abbé de Broglie dans les études que nous avons signalées plus haut (1).

Enfin, le prétendu polythéisme des Israélites n'est pas non plus une invention de M. Vernes. Il y a longtemps qu'elle défraie l'exégèse allemande, et deux lustres se sont écoulés depuis que M. J. Soury a imaginé cette incroyable sottise « que les *Israélites ont été polythéistes jusque vers le VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne.* » On sait que M. l'abbé Vigouroux a immédiatement infligé à M. Soury le démenti le plus formel, que celui-ci n'a pas osé relever. M. Vernes semble ne point connaître ou mépriser cette péremptoire réponse. Aux yeux de tout homme sérieux, le monothéisme primitif des Hébreux, comme celui des Égyptiens, demeure un fait inébranlablement acquis à la science.

Oui, nous le répétons bien haut, « la vieille idée théologique » est scientifiquement plus vivante que jamais. Il ne suffit pas d'un sarcasme ou d'un sophisme, d'une affirmation sans preuve ou d'une hypothèse sans fondement, pour détruire le témoignage unanime du genre humain.

(1) M. l'abbé de Broglie a du reste traité lui-même ce sujet dans une intéressante brochure *Le Progrès religieux au point de vue rationaliste et au point de vue chrétien.* Paris, 1884.

L'autorité de saint Paul et celle de l'évêque de Meaux valent bien, que nous sachions, sur le sujet qui nous occupe, les affirmations de M. Max Müller et même celles de M. Jules Soury.

Franchement, leur doctrine si lumineuse n'a rien à envier aux théories hypothétiques et aux systèmes exclusifs et incomplets de la mythologie comparée. En se plaçant au simple point de vue du bon sens, on doit préférer l'enseignement de l'Apôtre à la mythologie solaire et météorologique, bien plus malade, au dire de M. Gaidoz, que la cause du monothéisme primitif.

LA MYTHOLOGIE VÉGÉTALE

D'APRÈS LES TRAVAUX DE GUILLAUME MANNHARDT

Guillaume Mannhardt, mort à Dantzig le 25 décembre 1880, à peine âgé de cinquante ans, occupe dans l'histoire littéraire de l'Allemagne une place importante à côté des frères Grimm, des Kuhn, des Benfey et des Müllenhoff. Ces noms célèbres rapprochés de celui de Mannhardt indiquent assez que les travaux de ce savant écrivain ont porté sur la mythologie comparée et la littérature populaire.

Cette étude sur les ouvrages et particulièrement sur le livre posthume de Guillaume Mannhardt (1) complète le précédent essai critique des systèmes mythographiques. Mannhardt a assisté en témoin impartial au progrès de ces diverses théories ; il les a jugées avec un esprit de saine critique. Un instant ébloui par les découvertes inattendues de la nouvelle science, l'illustre mythologue, quand il eut examiné à fond tous les systèmes proposés, n'hésita pas à déclarer « que la plus grande partie des résultats acquis dans le domaine de la mythologie indo-européenne sont encore défectueux, prématurés et incomplets ; y compris,

(1) *Mythologische Forschungen* aus dem Nachlasse von WILHELM MANNHARDT, herausgegeben von Hermann Patzig, mit Vorreden von Karl Müllenhoff und Wilhelm Scherer. — Strassburg, London, Trübner, 1884.

ajoute Mannhardt avec une franchise qui l'honore, les essais de mes *Germanische Mythen* de 1858 (1). »

Avant d'aborder l'analyse de l'ouvrage posthume de Mannhardt, il ne sera pas hors de propos de donner sur l'auteur quelques détails biographiques. Nous les emprunterons à une excellente notice de M. H. Gaidoz (2) et aux préfaces de MM. Müllenhoff et Scherer.

I.

Mannhardt naquit au duché de Schleswig, à Friedrichstadt, sur l'Eider, le 26 mars 1831. Faut-il dire que « bercé dans les chansons et les contes de ce pays riche en légendes », le jeune Guillaume se trouvait naturellement appelé aux études mythologiques? On peut le supposer, mais ce qui est plus certain, c'est que, enfant maladif, « presque voué à la mort par de précoces infirmités », il put tout à loisir se livrer, à la campagne et au bord de la mer, à de romantiques lectures qui ne manquèrent pas de surexciter ses rêves. Il a raconté lui-même comment, lisant en cachette le livre populaire allemand : *Die schöne Melusina*, les épisodes romanesques de cette légende lui faisaient battre le cœur et produisaient sur sa jeune imagination une impression ineffaçable.

Dès lors sa vocation fut décidée. Étant encore au collège, pendant les longues vacances que sa faible santé lui rendait nécessaires, il s'en allait parcourant les campagnes, re-

(1) Mannhardt développe cette idée dans l'importante préface de ses *Antike Wald-und-Feldkulte* (Berlin, 1877). M. H. Gaidoz, (MÉLUSINE, t. II, p. 96), a dit de cette préface qu'elle est un des principaux documents dans l'histoire des théories mythologiques contemporaines.

(2) MÉLUSINE, t. I, p 578. — Dans le n° de MÉLUSINE du 5 février 1885, M. Gaidoz consacre à l'ouvrage posthume de Mannhardt quelques pages dont la lecture se recommande à tous les mythologues et dont nous avons aussi fait notre profit.

cueillant partout les traditions et les contes populaires, visitant les endroits fameux par quelque légende. Au cours d'une de ces excursions, il lui arriva une aventure demeurée célèbre et qui lui valut le surnom de *gnome* sous lequel il est connu dans l'histoire littéraire d'Allemagne. Le jeune Mannhardt portait une casquette rouge. Cette coiffure un peu étrange jointe à sa taille petite et contrefaite le firent prendre un jour, par un paysan qu'il interrogeait, pour un de ces lutins dont on lui racontait les exploits légendaires.

Malgré l'état précaire de sa santé, Mannhardt put cependant achever ses études : il les commença à l'université de Berlin et alla les terminer à Tubingue. Dès lors il était en relations suivies avec les principaux mythologues de l'époque, les deux Grimm, Uhland, Müllenhoff, Panzer, J.W. Wolf.

En 1854, il subit avec honneur son examen de docteur ès lettres et prit pour thèse *L'Anthropogonie des Germains*. L'année suivante, Wolf étant mort, il succéda à ce savant dans la direction de la *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*. En même temps il fut nommé *privat-docent* à l'université de Berlin.

Mais sa faible santé ne lui permit pas de se consacrer longtemps à l'enseignement et de supporter le poids d'un travail régulier. Dès 1862, il quitta Berlin pour se fixer à Dantzig. C'est là qu'il publia de 1863 à 1880 un grand nombre de travaux mythologiques de la plus haute importance.

Les œuvres de Mannhardt reflètent assez bien l'influence qu'ont exercée tour à tour en Allemagne les diverses écoles mythologiques, et à cet égard, il n'est pas sans intérêt de jeter un regard d'ensemble sur ses écrits.

Quand Mannhardt aborda l'étude des mythes, trois noms illustres représentaient en Allemagne les principaux systèmes de mythologie comparative.

Pour J. Grimm, la science mythologique se réduisait tout simplement à recueillir les traditions populaires. Wolf et Kuhn avaient élargi cet horizon. Pour Wolf, les *Märchen* et

les *Sagas* étaient d'anciens mythes germaniques. C'était aussi l'idée de Guillaume Schwartz. Mais Adalbert Kuhn, un des fondateurs de la mythologie comparée, remontait plus haut encore que la Germanie primitive. Les légendes et les traditions actuelles de l'Allemagne n'étaient pas autre chose, d'après lui, que les souvenirs défigurés de la théogonie aryenne.

La triple influence de Grimm, de Wolf et de Kuhn se fait sentir dans les premiers ouvrages de Mannhardt.

Dans ses *Germanische Mythen* publiés en 1858, et aussi dans *Die Götter der deutschen und nordischen Völker* (1860), il ne traite pas seulement des grandes divinités de l'ancienne Germanie, mais il cherche le sens et l'origine mythiques des usages et des traditions populaires de l'Allemagne contemporaine.

Déjà en 1851 et en 1856, à ce que nous apprend M. Scherer, le jeune Mannhardt avait applaudi aux découvertes mythologiques provoquées par l'étude des Védas, mais bientôt, avec Haupt, il essaiera de réagir contre la tendance qui fait découvrir « un dieu aryen dans tout coq rouge et dans tout bouc mal sentant. »

Si nous insistons sur ces débuts de la carrière littéraire de Mannhardt, c'est pour mieux faire comprendre les défiances que Mannhardt éprouva plus tard au sujet des conclusions prématurées de la mythologie comparative.

M. Scherer a refait de la manière la plus attachante l'histoire des idées de Mannhardt. Il n'a eu besoin pour cela que d'en suivre le développement dans la correspondance de son savant ami. Avec M. Gaidoz, nous détacherons de cette correspondance un passage important qui nous révèle le fond de la mythologie de Mannhardt. C'est une lettre à Müllenhoff, datée du 7 mai 1876.

« Je suis bien éloigné, écrivait Mannhardt, de vouloir, avec Kuhn, Schwartz, Max Müller et leurs écoles, expliquer tous les mythes comme les contre-coups psychologiques des phénomènes de la nature, encore moins d'y voir une

mythologie exclusivement céleste (solaire ou atmosphérique). J'ai appris à tenir compte de la production poétique ou littéraire comme d'un fait essentiel dans le développement de la mythologie et à tirer les conséquences qui sortent de cet état de choses. Mais d'autre part je suis convaincu qu'une partie des mythes les plus anciens est sortie d'une poésie de la nature ; cette poésie ne nous est plus directement intelligible, mais il faut la déduire d'analogies qui n'ont pas besoin de dénoncer une identité historique, mais qui montrent une façon de comprendre identique et un même point de départ dans un développement semblable. De ces mythes de la nature, quelques-uns se rapportent à la vie et à l'action du soleil. Le premier pas dans ce sens pour le comprendre est facilité par une poésie de la nature que n'a pas troublée encore la réflexion de la poésie artificielle... Pour moi, voici quelle est ma méthode. Je pars d'un grand complexe de faits une fois acquis, dont l'idée générale est connue et claire et qui fournit un point d'attache solide pour les explications particulières : je l'explique d'abord par lui-même et par des analogies certaines et en partant de là j'essaie d'expliquer ce qui est plus obscur. Je cherche les conceptions et les idées les plus simples, les premières cellules qui en se combinant et en se développant ensemble forment des façons les plus diverses les récits mythiques. »

A travers cette phraséologie un peu lourde, un peu germanique, dit M. Gaidoz, on reconnaît le développement d'un principe qui peut être formulé ainsi : La mythologie s'explique par le *folk-lore* et les récits mythiques sont la combinaison et le développement d'idées du *folk-lore* (1).

Dans le vaste champ ouvert à la science mythologique, Mannhardt ne tarda pas à s'approprier un coin de terre

(1) Mélusine, t. II, p. 260.

qu'il défricha avec amour et qui se couvrit bientôt d'une luxuriante végétation.

Nous ne pouvons citer ici les nombreux articles de Mannhardt sur la mythologie des champs et des bois. Mais il suffira de jeter un coup d'œil sur ses deux ouvrages principaux : *Le Culte des arbres chez les Germains et les races voisines*(1) et *Le Culte antique des bois et des champs expliqué par les traditions de l'Europe septentrionale* (2). Ces deux volumes se complètent et celui que nous nous proposons d'examiner plus spécialement était considéré par Mannhardt lui-même comme la troisième partie d'une série d'études sur les usages populaires relatifs à l'agriculture.

Comme point de départ de ces études, il faut réunir une collection aussi complète que possible de légendes, pratiques, fêtes traditionnelles, proverbes, chansons, etc., rapportés avec précision et dans leurs moindres détails.

A cet égard, les travaux de Mannhardt sont très remarquables : rien n'échappe à sa curiosité. L'Allemagne surtout, dont il avait lui-même recueilli les légendes, lui fournit une mine précieuse. Toutefois, les pays étrangers ne sont pas laissés de côté, et les traditions de la France ont leur place marquée dans les recueils de Mannhardt. Plus d'une fois aussi les superstitions flamandes, qui subsistent encore assez nombreuses, ont attiré son attention.

On jugera du zèle de Mannhardt pour ses travaux par le trait suivant. Les événements de 1870 amenèrent en Allemagne bon nombre de prisonniers français, gens de toutes les provinces et de tous les métiers. Mannhardt ne se lassa pas de les interroger et leurs entretiens lui fournirent une riche collection de superstitions et de traditions de la France.

L'idée générale des recherches mythologiques de Mann-

(1) *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme.* Mythologische Untersuchungen von WILHELM MANNHARDT. Berlin, 1875.

(2) *Antike Wald-und Feldkulte aus nordeuropäischer Ueberlieferung erläutert* von WILHELM MANNHARDT. Berlin, 1877.

hardt a été précisée par lui-même. « En observant la végétation, dit-il, l'homme a conclu à une identité fondamentale entre la plante et lui. Il a donné au végétal une âme semblable à la sienne. C'est sur cette conception initiale qu'est basé le culte des arbres chez les peuples du nord de l'Europe. »

Que faut-il penser de cette formule? Elle est acceptable pour certains cas : on peut admettre qu'elle rend compte de plusieurs traditions mythologiques; mais encore une fois, l'auteur, comme tant d'autres, lui a attribué une portée trop générale et en même temps trop exclusive. En prétendant plier à une explication unique un ordre de faits aussi compliqué, aussi vaste que les superstitions relatives aux bois et aux champs, on se condamne par avance aux interprétations forcées ou aventureuses.

C'est un reproche que M. Gaidoz, le sagace critique de MÉLUSINE, n'a pas manqué d'adresser à Mannhardt, malgré la sincère admiration qu'il professe pour l'œuvre du savant mythologue allemand (1). « La mythologie, dit-il, est un peu comme un miroir brisé; le premier qui en ramasse un fragment croit avoir l'ensemble, parce que ce fragment reflète tout ce qu'on lui montre, comme fait le miroir entier. Mais un second trouve un autre débris qui est tout aussi vrai et tout aussi fidèle. Cela tient à ce que, si le miroir est détruit, tous les morceaux en sont bons : cherchons à les réunir, à les souder, nous aurons le miroir entier. De même nous n'aurons plus la mythologie du soleil et de l'aurore, de l'éclair et du nuage, des plantes et des arbres, etc., nous aurons la mythologie tout entière. »

Cette réserve faite, les travaux de Mannhardt méritent de fixer toute l'attention des mythographes.

Dans le premier des volumes que nous avons cités plus haut, Mannhardt établit sa thèse capitale en l'appuyant de

(1) MÉLUSINE, t. I, p. 581.

preuves tirées des croyances populaires. Que l'homme simple et peu civilisé ait cru à une sorte d'analogie entre sa vie et celle du végétal, Mannhardt pense en retrouver l'indice dans l'usage de planter un arbre à la naissance d'un enfant, à l'avènement d'un régime politique *(arbres de la liberté)*.

Peu à peu l'âme ou l'esprit des bois est personnifié. « De la foule des âmes des arbres, dit Mannhardt, se dégagent leurs représentants collectifs ou esprits des bois. »

Tels sont les hommes sauvages, les dames blanches ou vertes. Ces génies de la végétation revêtent toutes sortes de formes. Ici ce sont des personnages humains dont le souvenir persiste dans les *rois* et les *reines de mai*. Ailleurs ce sont des symboles divers : l'arbre ou la bûche de Noël, la gerbe de la Passion, la croix de la moisson ; le plus souvent des feux, feu de Pâques, de mai, de la Saint-Jean (1).

Cette première partie des recherches de Mannhardt se termine par une curieuse étude sur le fameux *culte de Nerthus* qui nous est connu seulement par un passage de Tacite. Mannhardt le rattache au cycle des fêtes du printemps. On peut cependant opposer à cette interprétation le fait que la procession de Nerthus décrite par Tacite avait lieu non pas à une époque fixe, mais se faisait à la convenance du prêtre.

L'étude sur Nerthus, en nous ramenant aux époques classiques, prépare le second volume de Mannhardt, consacré, nous l'avons dit, aux cultes champêtres de l'antiquité pour autant que les traditions, vivantes encore aujourd'hui dans l'Europe septentrionale, les expliquent.

C'est dans la préface de cet ouvrage que le savant mythographe se déclare ouvertement contre les interprétations abusives de l'école mythologique contemporaine d'Adalbert Kuhn et de Max Müller. Nous avons déjà cité ces remarquables paroles qui, d'après M. Gaidoz, ont fait date dans

(1) Ce sujet vient d'être traité à nouveau d'une manière aussi intéressante que scientifique par M. H. Gaidoz, dans la REVUE ARCHÉOLOGIQUE, juillet-août, septembre-octobre 1884, *Le Dieu gaulois du Soleil.*

l'histoire des études mythologiques par leur originalité et leur indépendance.

Nous n'insisterons pas sur ce second volume de Mannhardt. Ce que nous avons à dire de l'ouvrage posthume de ce savant, consacré également aux cultes de l'Italie et de la Grèce, suffira pour donner une idée très complète des théories du mythographe allemand.

Nous le signalons surtout aux professeurs des cours d'humanités comme une mine féconde de découvertes et d'explications. Ils y verront comment les anciens cultes subsistent encore au milieu de nous dans mille traditions populaires! Ou nous nous trompons fort, ou cette manière d'expliquer l'antiquité, en faisant revivre le passé dans le présent, est de nature à mieux faire comprendre un grand nombre de passages des principaux poètes et historiens de l'antiquité.

II.

Les essais publiés après la mort de Mannhardt sont au nombre de six. En voici les titres : *Lityerses*, *Chthonies* et *Buphonies*, les *Lupercales*, le *Cheval d'octobre*, *Demeter*, les *Enfants* et les *blés*. Nous donnerons de ces diverses dissertations une analyse proportionnée à leur importance respective.

Le *Lityerses* est le nom donné au chant des moissonneurs de Phrygie. Il doit cette appellation à un fils du roi Midas qui portait le même nom et dont il raconte la mort tragique.

Cette légende a fait pendant plus de deux siècles (480-280 avant J.-C.) le sujet favori de la comédie et de la satire. Toutefois dans la littérature classique on ne rencontre que des allusions lointaines, et chez les Grecs comme chez les Phrygiens, le *Lityerses* finit par désigner d'une manière générale le *chant de la moisson*.

Pourtant les données primitives n'ont jamais disparu complètement et dans la plupart des mythologies on en retrouve des traits.

Quelles sont ces données originales? Pollux et Sosithée, deux scoliastes anciens, nous les ont conservées.

Lityerses, fils de Midas, était un vaillant moissonneur. Il provoquait souvent ses compagnons à lutter d'ardeur avec lui ; personne ne lui tenait tête, et le vaincu pour payer sa défaite devait passer par les verges du terrible faucheur. Or un jour Lityerses fut vaincu à son tour par un étranger qui passait par hasard et qu'il avait défié. Cette fois le vainqueur ne se contenta pas de flageller Lityerses ; son audacieux pari lui coûta la vie. Ce fut pour consoler le roi Midas qu'on composa le *chant de Lityerses*.

Il faut noter quelques variantes dans ce récit. Lityerses est doté par certains satiriques, Athénée par exemple, d'une faim insatiable. D'autres rapportent que les victimes de Lityerses étaient liées dans une gerbe pour recevoir de lui le cruel traitement que l'on sait. Ces détails ont leur importance parce que nous allons les retrouver dans la plupart des traditions populaires qui ont cours parmi les moissonneurs.

Mais avant cela donnons, d'après Mannhardt, le vrai sens de cette légende de Lityerses qui, on le pense bien, n'est qu'une personnification.

Sous le personnage de ce héros, fils de roi, on découvre aisément l'inventeur de l'agriculture, laboureur lui-même, mais type parfait, à la taille gigantesque, infatigable et défiant au travail tous ses rivaux des autres métiers. La voracité légendaire de Lityerses n'est-ce pas, à toutes les époques, sous toutes les zones, un trait distinctif du laboureur? Bien des proverbes courent encore le monde aujourd'hui qui font allusion à l'appétit complaisant des travailleurs de la terre.

L'étranger qui passe, qu'on lie dans une gerbe et qui est tué ou jeté à l'eau, c'est le génie de la végétation, l'esprit de la moisson qui disparaît après la dernière gerbe liée.

Eh bien, tous ces traits de la vie du moissonneur personnifiés dans la légende phrygienne de Lityerses, Mannhardt en démontre la persistance jusqu'à nos jours dans les usages populaires d'un grand nombre de nations.

En Allemagne par exemple, la fin de la moisson donne lieu à un ensemble de coutumes où l'on reconnaît à n'en pas douter la fable de Lityerses. Quand on est sur le point d'achever le travail, il s'engage parmi les moissonneurs une véritable lutte pour ne pas devoir couper ou lier la dernière gerbe. Et pourquoi cette répugnance? On s'imagine que le génie du blé est enfermé dans la dernière gerbe. Ce génie prend dans l'imagination populaire, tantôt la forme d'un animal, tantôt celle d'un homme : on l'appelle souvent le *vieux* ou *l'homme de la moisson*, l'homme du seigle, des pommes de terre, etc., suivant la nature de la récolte. Celui qui a coupé la dernière gerbe est donc censé avoir le génie du blé et en beaucoup d'endroits on lui crie : « Tu as le vieux, garde-le ». Voilà pourquoi cette gerbe prend la forme d'une poupée qu'on rapporte en triomphe au village.

Nous devons évidemment renvoyer à l'auteur pour le détail de ces singulières cérémonies qui varient d'une région à l'autre, mais où les traits principaux du mythe phrygien de Lityerses sont toujours reconnaissables. Contentons-nous de décrire d'après Mannhardt la fête de la moisson aux environs de Dantzig. Cette description montrera en même temps les diverses modifications subies par la conception primitive en passant des rives de la mer Égée à celles de la Baltique.

Lorsque la moisson est sur le point d'être rentrée toute entière, on compte les dernières javelles de façon à les répartir entre chacune des femmes chargées de lier les gerbes. Ordinairement chacune de ces javelles a la valeur de six à huit gerbes. Il s'agit pour les moissonneurs de lier cette immense javelle. On surveille avec soin pour voir celle qui arrivera la dernière à remplir cette tâche.

Les moissonneurs, le maître de la ferme, les enfants et les habitants du village sont réunis pour former un jury. Le

signal est donné au cri de « Saisissez le vieux ! » Alors commence la lutte. La moissonneuse qui succombe doit porter la javelle, qu'on transforme en mannequin, à la ferme et présenter le génie du blé au maître de la maison en lui disant : « Je vous apporte le vieux. »

Ensuite a lieu le festin. *Le vieux* est mis à table, on lui sert double part de gâteau et de bière. C'est évidemment la moissonneuse vaincue à la lutte qui bénéficie de ces largesses. Puis une danse s'organise autour du *vieux*. La moissonneuse qui a été la dernière à lier sa gerbe prend le *vieux* comme danseur et ne peut en avoir d'autre pendant tout le reste de la soirée. Après elle, chaque moissonneur et chaque moissonneuse vont prendre la poupée pour faire avec elle un tour de danse.

La récolte de la dernière gerbe donne lieu souvent à un autre usage. Dans plusieurs régions de l'Allemagne on abat un bœuf en cette circonstance. Voici le symbolisme de cet usage. C'est une croyance superstitieuse très répandue que le génie du blé revêt la forme d'un taureau. Le génie est censé se réfugier dans la dernière javelle et voilà pourquoi à Auxerre et aux environs de Bordeaux les moissonneurs crient douze fois « Nous tuons le taureau », quand on lie la dernière gerbe.

Dans sa seconde dissertation intitulée *Chthonien und Buphonien*, Mannhardt voit dans cette immolation d'un taureau un reste du culte de *Demeter Chthonia* à Hermione et des *Buphonies* célébrées à Athènes. Dans chacune de ces fêtes, que les humanistes sont unanimes à regarder comme les fêtes de la moisson, les prêtres abattaient du bétail avec une faux.

Nous insisterons davantage sur la belle monographie consacrée par Mannhardt aux Lupercales. Le lecteur connaît l'origine et la nature de ces fêtes romaines. Elles avaient lieu chaque année le 15 février. Ce jour-là, les *Luperci* qui se

divisaient en deux collèges principaux, les *Fabiani* et les *Quinctiliani*, offraient à Faunus, devant la statue de la louve qui avait allaité Romulus et Rémus, le sacrifice d'une chèvre et d'un chien. L'offrande terminée, les prêtres découpaient en lanières la peau des victimes et parcouraient la ville en frappant ceux qu'ils rencontraient.

L'effet que les Romains croyaient obtenir par ces étranges cérémonies, était la purification, *februatio*, comme l'attestent tous les anciens écrivains. Au ve siècle après J.-C., quand le pape Gélase voulut supprimer les Lupercales, à cause des désordres qui s'y commettaient, il eut à réfuter le préjugé populaire qui croyait qu'on se délivrait par ces fêtes de la peste et d'autres maladies. C'est pourquoi les lanières dont les Luperques se servaient portaient le nom de *februum*, la fête s'appelait *dies februatus* et le mois pendant lequel elles avaient lieu, *Februarius*.

Mannhardt essaie de donner l'interprétation étymologique du mot *Luperci*. Trois hypothèses sont en présence.

Luperci dérive d'une racine *lup* au moyen du suffixe *-cus*, qui est dûment constaté en latin: comparez *nover-ca*, *alter-cus*, conservé dans *altercor*, *Mamer-cus*, *pater-cus*, attesté par *Paterculus*. Mais il n'existe pas en latin de racine *lup* dont un premier dérivé aurait pu être *luper* pour donner enfin *lupercus*.

D'autres voient dans *Lupercus* un mot composé de *lupus* et de *arceo*. Si cette étymologie est la bonne, *Lupercus* sera : « celui qui chasse le loup ». Mannhardt rejette cette interprétation comme peu conforme au symbolisme des rites. Ceux-ci n'ont aucun rapport avec la préservation des troupeaux ; les Luperques frappaient les hommes et non les animaux. On dira peut-être que le loup personnifiait le mal, qu'on voulait écarter. Il y a trop peu de traces de cette croyance pour en admettre le bien fondé. D'après Mannhardt, il n'y a rien à tirer non plus des rapports que les Lupercales avaient avec la légende de la louve de Romulus et Rémus. Les restes encore vivants de l'ancienne langue latine eussent

gardé un souvenir de la composition des deux mots *lupus* et *arceo*.

Le savant mythographe propose une troisième interprétation : les *Luperci* sont les *lupi-erci*, c'est-à-dire les loups-boucs. Il n'y a aucune objection phonétique à élever contre cette étymologie : le mot latin *hircus* peut, comme *hordeum*, *heres*, *harena*, *holus* perdre son aspiration initiale et devenir *ircus*. Il l'était d'ailleurs devenu dans la *lingua romana rustica*, le dialecte vulgaire.

Mannhardt conjecture donc une ancienne forme *ercus* à l'instar de *herba* = *firba*, *fibra*, et de *herus*, dont on a le féminin *hira*. Du reste il n'est pas même besoin de ces intermédiaires, car *lupi-herci* a pu donner *Luperci*, comme *nehilum* a produit *nil ; prehendo*, *prendo ; nehemo*, *nemo* (1).

Le nom populaire de *creppi* « boucs », que les *Luperci* portaient à Rome dès le VIe siècle avant J.-C. confirme l'ingénieuse hypothèse de Mannhardt. Mais, si cette idée est juste, il faut que les *Luperci* réalisent le double caractère de boucs et de loups, ces boucs et ces loups étant eux-mêmes des personnifications du génie de la végétation. Mannhardt l'a compris et il consacre à l'examen de ce point deux longs chapitres. Nous allons les résumer très brièvement.

Pour prouver d'abord que les Luperques symbolisent le bouc, génie de la végétation, Mannhardt produit deux arguments principaux : l'analogie de deux cultes similaires.

A Tanagra en Béotie, pour honorer Mercure criophore

(1) Depuis la mort de Mannhardt, M. Unger a proposé une nouvelle étymologie du mot *Lupercus*, qui serait d'après lui composé de *lues* et *parco*, « qui préserve de la contagion. » Nous croyons cette dérivation encore moins plausible que celle de *lupus*, *arceo*. Voir RHEIN. MUS., 1881. — Dans son *Dictionnaire étymologique* qui vient de paraître, M. Bréal ne trouve rien d'invraisemblable à l'étymologie des anciens tirant *Luperci* de *lupus*, *arceo*. *Lupercus* serait ainsi l'équivalent exact du grec Λυκοῦργος qui n'est pas seulement un nom d'homme, mais aussi un nom mythologique. — Quant à l'orthographe *ircus*, on peut citer la phrase suivante de Quintilien (I, 50, 20). En parlant de l'usage de *h*, Quintilien dit : « *Parcissime ea veteres usi sunt in vocalibus, cum œdos ircosque dicebant.* »

(κριοφόρος) ou porte-bélier, un des prêtres portait un bélier sur ses épaules à travers la ville. Cette cérémonie était célébrée pour éloigner la peste. Mais Welcker et Preller, qui ont interprété ce culte, ne disent-ils pas que dans l'imagination des peuples le criophore finit par représenter lui-même l'animal qu'il portait sur ses épaules ?

Ensuite, d'après Mannhardt, les Lupercales doivent être identifiées avec les cérémonies du culte de Faunus et les Luperques seraient la représentation des Faunes de la mythologie. S'il en est ainsi, on peut conclure qu'à l'origine, avant les interprétations symboliques d'un culte savant, les Luperques étaient aux yeux du vulgaire superstitieux la personnification des démons à forme de boucs.

Il est aisé de justifier la première partie du composé *Lupi-herci*. Le loup jouait un grand rôle dans les origines romaines : qu'on se rappelle la légende de Romulus et Rémus. Il y avait encore les *hirpi Sorani*, c'est-à-dire les loups de Soranum (1), collège de prêtres comme les *Luperci*. Cependant le loup ne tarda pas à se transformer en chien, comme Mannhardt le montre par l'examen des diverses traditions de l'Allemagne et de la France dans lesquelles le génie de la végétation est devenu un chien. Puis à son tour le chien a fait place au renard.

Tels sont rapidement résumés les arguments qui font pencher Mannhardt pour la dérivation *Lupi-herci* de *Luperci*.

Nous ne voudrions pas adopter cette interprétation comme définitive : à notre sens elle est plus ingénieuse que concluante. Car pour réfuter l'étymologie de *lupus*, *arceo*, le savant mythographe allemand a donné des raisons bien faibles. En effet, que le loup ait souvent personnifié le malheur, la maladie, c'est un fait indéniable. Qui ne se rappelle le « *lupi Mœrin videre priores* » de Virgile ?

Mannhardt prétend qu'il n'y a aucune conclusion à tirer des rapports historiques des Lupercales avec le mythe de

(1) *Hirpus* est un mot sabin, équivalent phonétique du sanscrit *vrka*, loup.

Romulus et de Rémus. Mais lui-même n'invoque-t-il pas ces rapports pour retrouver dans les Luperques une personnification du génie de la végétation sous la forme du loup ?

Il nous semble donc que toute la théorie de Mannhardt sur les *Luperci* demeure en question. Du reste, il faut dire que Mannhardt ne propose lui-même ses vues que sous bénéfice d'inventaire et tout au plus comme offrant certaines probabilités.

Aux époques les plus reculées de l'histoire existait à Rome un singulier usage. Il nous est rapporté par Polybe, Festus, Plutarque, Verrius Flaccus, Juba, Ovide et Properce.

Pendant le mois d'octobre, on immolait un cheval au champ de Mars. Deux tribus romaines, celles de la *Subura* et de la *Via Sacra*, se disputaient la tête de la victime afin de la fixer au mur du *Palatium* ou à la tour *Mamilia*. On coupait la queue de l'animal, puis on la portait en toute diligence au palais pour en faire dégoutter le sang dans le foyer.

Mannhardt retrouve dans cette fête des anciens Romains une fête de la moisson. Le cheval représente le génie de la végétation. Les diverses cérémonies, la course pour s'emparer de la tête de l'animal, la tête attachée à un édifice public et le sang de la queue répandu sur le foyer, sont toutes symboliques.

L'auteur prouve aussi que le seul souvenir qui persiste à Rome de ces rites antiques est celui du sang de cheval répandu par les Vestales aux fêtes des Palilies (1) ; mais il se rencontre certaines analogies dans les fêtes de la moisson chez les peuples du nord de l'Europe.

Après une recherche savamment conduite sur la date de ce sacrifice du cheval, Mannhardt conclut qu'il a précédé le règne de Servius, qu'il entrait dans l'ensemble des usages religieux de l'ancienne Rome et que son caractère tenait davantage d'un rite sacramentel que du sacrifice.

On peut être surpris de ne trouver dans cette dissertation

(1) Ovide, *Fastes*, IV, v. 731.

de Mannhardt aucun rapprochement avec le fameux *Açva-mêdha* ou immolation du cheval des épopées sanscrites. Sans doute le mythographe allemand réagit fortement contre la tendance de l'école contemporaine qui veut retrouver dans l'Inde la clef de toutes les légendes du monde. Pourtant n'y a-t-il pas de ces analogies qui sont frappantes, qui s'imposent pour ainsi dire et qu'on ne peut négliger systématiquement ?

Les limites étroites de la présente étude ne permettent pas d'insister sur la démonstration des diverses questions agitées dans la dissertation de Mannhardt sur le *Cheval d'octobre*. Disons seulement que les différentes assertions de l'auteur nous paraissent cette fois mieux appuyées que dans l'essai sur les Lupercales.

Mannhardt établit très bien que dans la plupart des mythologies, le cheval a été un symbole du génie de la végétation. Les témoignages recueillis dans les traditions populaires en Allemagne, en France, en Angleterre, en Catalogne et en Portugal sont formels à cet égard.

Citons d'après Laisnel de la Salle une coutume du Berry(1). « Un peu avant l'heure du médion — c'est ainsi que nous appelons le repas du milieu du jour, qui se prend ordinairement hors de la maison à l'endroit même où se trouvent les ouvriers — les moissonneurs sont dans l'usage de se coucher sur le sillon et de dormir quelque temps. Ils appellent cela « *voir la j'ment* » (jument). « C'est le temps de voir la j'ment », « allons voir la j'ment », disent-ils. C'est habituellement le roi qui donne le signal de cette sieste en plein air. S'il tarde trop à le donner, l'un des moissonneurs se met à contrefaire le hennissement d'un cheval ; aussitôt les autres travailleurs répondent par un cri semblable et tout le monde va voir la j'ment. »

Mais de toutes les dissertations insérées dans l'ouvrage posthume de Mannhardt, l'étude sur *Demeter* est assurément

(1) *Croyances et légendes du centre de la France*, t. II, p. 133.

la plus importante. Dans cet essai qui comprend plus de cent cinquante pages, se trouvent groupées, analysées et discutées les données de l'antiquité et les idées de la mythologie contemporaine sur la légende de Demeter. Nous ne pouvons trop recommander aux humanistes cette partie des recherches de Mannhardt ; nous regrettons de devoir nous borner ici à une sèche et rapide analyse. Mais il faut nécessairement recourir au travail de l'auteur dont rien ne peut suppléer la lecture.

Le mythe de Demeter est d'autant plus intéressant à étudier qu'il est demeuré vivant dans ses éléments principaux chez bon nombre de peuples de l'Europe septentrionale. « La grand'mère du blé », *die Kornmutter*, sous trente noms divers, est connue depuis la Baltique jusqu'à la mer Noire.

Comme toujours, Mannhardt part de l'antiquité. Il étudie la Demeter des fêtes d'Éleusis et des hymnes d'Homère. Puis, après avoir interprété les données des antiques légendes de *Demeter Erinys* et de *Demeter Melaina*, il réfute les théories avancées par Preller, E. Curtius, Ottfried Müller, A. Kuhn, W. Sonne, Max Müller, Émile Burnouf, de Gubernatis, W. Schwartz, H. D. Müller.

C'est surtout contre l'école des phénomènes solaires que s'acharne Mannhardt. On sait que Kuhn et ses adhérents voyaient dans Demeter, comme dans la plupart des personnages mythologiques, un symbole lumineux.

Ce système inspire à Mannhardt les réflexions suivantes, marquées au coin de la plus sagace critique. « Celui qui a assisté au développement de la mythologie comparée sait que les deux principes fondamentaux en sont : les Védas, prototypes de tous les mythes aryens ; toute la mythologie, miroir de la lutte entre les puissances célestes. Sans doute, ce principe a parfois conduit à d'heureuses et importantes découvertes, mais dans sa généralité on doit le récuser comme moyen d'investigation. »

Nous devons dire un mot de la belle dissertation philologique consacrée par Mannhardt au nom de la déesse Deme-

ter. Les professeurs d'humanités qui le rencontrent si souvent sur leur chemin nous sauront peut-être gré de résumer ici les nombreuses recherches faites à ce sujet.

Il y a longtemps que ce problème occupe les linguistes. Tout revient à savoir si Δημήτηρ est un nom simple ou composé. Leo Meyer, Sonne et Lehrs penchent pour la première hypothèse et les deux derniers dérivent le terme de δῆμος; par conséquent pour Lehrs, Δημήτηρ est la déesse du peuple, pour Sonne, sa protectrice. Leo Meyer voit dans Δημήτηρ le sanscrit *yâmâtar*, de la racine *yam* « lier ».

Mannhardt rejette ces étymologies pour les raisons que voici. Celles de Sonne et Lehrs sont grammaticalement fausses, le suffixe τηρ, τωρ ne s'ajoutant jamais qu'à des thèmes verbaux. Quant à l'opinion de Leo Meyer, elle est contredite par ce fait que l'existence du mot Δημήτηρ est relativement récente.

Il y a donc plus de raisons de croire que le mot est composé. Mais ici encore la divergence est grande. Si le second élément μήτηρ est évident, on ne s'accorde guère sur la première partie du composé. Pour les uns, c'est *dâ* « donner », pour d'autres *dâ* « diviser (δαίομαι) », pour d'autres encore *dâ* « savoir, *dyâ*, chercher, ou enfin δαϝ « enflammer. » On essaie de justifier d'une manière plus ou moins plausible les significations diverses que chacune de ces étymologies variées donne au nom de Demeter.

Encore une fois pour Mannhardt toutes ces opinions sont peu compatibles avec les règles de la composition des mots en grec. En général, le premier terme de la composition a le second pour objet, par exemple τληπόλεμος « qui supporte la guerre ». Δημητηρ signifierait donc non pas « la mère qui donne », mais « qui donne une mère ». Ajoutez à cela que, en particulier par la racine *dâ* « donner », elle revêt en grec les formes δο, δω. Enfin les différents sens qui résulteraient pour Demeter des étymologies que nous venons de rappeler sont peu plausibles.

Une troisième série d'hypothèses sur la dérivation de

Δημήτηρ veut voir des substantifs dans les deux éléments dont le terme se compose. Pour les uns, Δημήτηρ est une contraction de Δημομήτηρ : cette opinion revient à celle de Sonne et Lehrs et présente les mêmes difficultés. Schömann décompose Δημήτηρ en Δέα μήτηρ = Θεὰ μήτηρ. Mais Curtius a prouvé que le grec n'emploie jamais δέα pour θεά ; en outre quel serait bien le sens de ce composé ? Une mère qui est déesse !

D'après Max Müller et Grassmann, Δημήτηρ serait l'équivalent du sanscrit *dyâvâ mâtâ* « la mère du ciel ». Évidemment pour Mannhardt qui a exclu le caractère céleste de Demeter, cette interprétation a peu de valeur.

L'étymologie la plus répandue jusqu'ici a été celle qui voyait dans Δημήτηρ la Γημήτηρ, la terre-mère. On connaît le phénomène phonétique du changement de *g* en *d*. Toutefois Mannhardt rejette encore cette dérivation qui ne lui paraît pas démontrée. En effet, c'étaient les Doriens qui changeaient *g* en *d*. Mais d'après Ahrens, ici ce ne fut pas le cas : jamais les Doriens n'employèrent δᾶ pour γῆ.

Voilà pourquoi Mannhardt s'arrête à la dérivation proposée par Förster. En crétois, le mot δηαί signifie « orge » ; c'est l'équivalent du grec ζειά, ζεά. Cette manière de voir s'accorde seule avec la signification mythologique de Δημήτηρ, déesse du blé, de la moisson.

On le voit, le choix ne manque pas entre un grand nombre d'explications. Mais les deux dernières nous semblent seules probables. Nous ne pensons pas que Mannhardt ait décidément fait triompher l'opinion de Förster, car l'argument *a silentio* qu'il emploie contre Δημήτηρ = Γημήτηρ ne nous paraît pas convaincant. D'autre part on peut se demander si le fait du changement de ζεά en δηαι dans le crétois est suffisant pour faire retrouver ce dernier terme dans la première partie du composé Δημήτηρ. Tout est là.

Il nous reste peu de chose à dire du chapitre VI de l'ouvrage posthume de Mannhardt, intitulé *L'Enfant et le Blé* Aussi bien ce chapitre rentre dans le précédent.

En voici l'idée générale. Nous avons vu plus haut qu'aux yeux de Mannhardt une des principales sources de la mythologie est cette tendance de l'homme primitif à trouver une identité essentielle entre lui et la plante et à attribuer à celle-ci une âme semblable à la sienne. Il semble que par un singulier effet de retour l'homme ait un jour comparé sa vie à celle de la plante, et de ce jour il a associé le phénomène de la végétation aux principaux événements de sa vie.

Ainsi faut-il s'expliquer les rites champêtres du mariage et de la naissance des enfants. Dans tous les pays du monde il a été d'usage de verser sur les pas des nouveaux mariés quelques produits du sol : ici c'étaient des épis de blé, là des noix. Presque partout on donne au nouveau-né une gerbe de blé ou on le porte aux champs pour répandre sur lui des grains de seigle.

Il y a donc à côté de la mythologie solaire, atmosphérique, psychologique et iconographique une mythologie végétale. C'est Mannhardt qui en fut le principal représentant. Nous croyons en avoir assez dit pour donner une idée de ce nouveau système.

Est-il le dernier mot de la science mythologique ? Nous ne le pensons pas. Si Mannhardt a ouvert de nouveaux horizons, s'il a inauguré une méthode ingénieuse dont il faut tenir compte, il est au moins vrai de dire que cette idée, pour être féconde et originale, ne s'applique qu'à certains côtés de la question.

Mais avec Mannhardt nous sommes beaucoup moins dans le systématique, l'arbitraire, la fantaisie. Par l'étude simultanée de l'antiquité et des traditions populaires, nous saisissons sur le fait ce que l'homme primitif voulait symboliser par ses usages et ses rites.

LE MYTHE DE CERBÈRE

Parmi les quelques souvenirs mythologiques que nous laissent les études classiques, la légende de Cerbère, du terrible gardien des enfers, est un de ceux qui survivent généralement au naufrage, où sombre hélas ! au sortir du collège, la maigre cargaison scientifique qu'on y amasse. Qui ne se rappelle le chien-serpent, l'animal à trois têtes, qui veille nuit et jour à l'entrée du royaume de Pluton, menaçant de sa triple gueule les ombres qui veulent en sortir ou les hommes qui voudraient y entrer avant leur mort?

Grâce à la métaphore, le nom même du monstre s'est naturalisé parmi nous et Cerbère est devenu pour ainsi dire un moderne, un contemporain. A qui n'arrive-t-il pas, dans un moment d'impatience, de lancer cette appellation, comme une injure, à la tête du trop incorruptible gardien d'une consigne sévère? Déjà Marot, dans ses poésies, désigne ainsi le geôlier de la prison :

> Si rencontrai *Cerberus* à la porte,
> Lequel dressa ses trois têtes en hault.
> A tout le moins une... qui trois en vault.

Et La Fontaine a pu qualifier de ce nom, qui semblait le privilège exclusif des chiens de garde et des portiers insolents, l'un des personnages de sa charmante fable : *Le Chat et le vieux Rat*, et nous dire :

> Que ce chat exterminateur,
> *Vrai Cerbère*, était craint une lieue à la ronde.

Mais si tout le monde connaît parfaitement le nom de Cerbère, bien peu de personnes, même parmi les humanistes, se sont rendu compte de l'origine du mythe infernal, de sa signification primitive chez les premiers ancêtres de notre race. Il y a là cependant des recherches intéressantes à faire, des rapprochements curieux à établir, et qui ne sont pas sans importance pour la connaissance approfondie de l'antiquité classique. Aujourd'hui surtout, en présence des développements considérables qu'a pris, en Europe, l'étude de la mythologie comparative, on ne peut ignorer les principaux résultats de cette science, on ne peut du moins rester complètement étranger à sa méthode et à ses progrès.

Pour cela, rien de plus avantageux que l'examen attentif d'une légende en particulier : et à cet égard, le ***Mythe de Cerbère***, qui appartient à un cycle complet, nous offrira un sujet d'études plus instructif et plus fécond qu'aucun autre.

Avant de rechercher le sens primitif et la provenance originelle de la légende, il convient d'en esquisser les traits principaux d'après les monuments des littératures anciennes.

CHAPITRE I.

Le mythe de Cerbère dans les littératures anciennes.

La plupart des peuples anciens possèdent la légende du chien des enfers. Elle a défrayé les littératures classiques de Rome et d'Athènes, comme les hymnes de l'Orient. C'est dans ces dernières qu'il faudrait peut-être aller avant tout chercher le mythe de Cerbère ?

Du moins pourrions-nous espérer en retrouver plus vite la forme première. Mais les Latins et les Grecs sont mieux connus. Nous commencerons donc par eux pour arriver de là aux Perses et aux Hindous.

I. CERBÈRE CHEZ LES ROMAINS.

C'est grâce à Virgile que l'inexorable gardien des enfers a conquis parmi nous sa popularité. Le poète latin en parle trois fois en termes caractéristiques : d'abord, dans l'épisode d'Orphée et d'Eurydice ; puis, dans un passage de son petit poème du *Culex*, et enfin, plus longuement, à l'occasion de la descente d'Énée au royaume de Pluton.

La première mention est peu significative. A la vue d'Eurydice qui, par un privilège unique, revient à la lumière du jour, Cerbère retient dans sa triple gueule ses aboiements formidables

..... tenuitque inhians tria Cerberus ora (1).

On connaît le sujet du *Culex*. Un bienfaisant moucheron a sauvé en le piquant à l'œil un berger, menacé pendant son sommeil par un horrible serpent. Dans le premier mouve-

(1) *Georg.*, IV, v. 483.

ment de sa colère, le pâtre a écrasé son sauveur. Mais, la nuit suivante, l'insecte apparaît au berger pour réclamer de lui la sépulture. Il décrit tous les monstres de l'enfer et parmi eux Cerbère, dont les hurlements cruels ne cessent jamais : il a vu le cou du terrible chien hérissé de serpents entrelacés, il a vu ses yeux injectés de sang et de feu.

Cerberus et diris flagrat latratibus ora,
Anguibus hinc atque hinc horrent cui colla reflexis,
Sanguineumque micant ardorem luminis orbes (1).

Au VIe chant de l'Énéide, Virgile nous dépeint ainsi le portier des enfers : « C'est là que, couché dans un antre, sur la rive opposée du Styx, le gigantesque Cerbère fait retentir l'empire des morts de ses aboiements sortis d'une triple gueule. A la vue des serpents qui se dressent sur sa tête, la Sibylle lui jette un gâteau soporifique composé de miel et de pavots. Le monstre affamé ouvre ses trois gueules et saisit sa proie. Aussitôt il laisse retomber son immense croupe, s'étend sur le sol et remplit de son vaste corps toute l'étendue de son antre. »

Cerberus hæc ingens latratu regna trifauci
Personat, adverso recubans immanis in antro.
Cui vates, horrere videns jam colla colubris,
Melle soporatam et medicatis frugibus offam
Objicit : ille, fame rabida tria guttura pandens,
Corripit objectam, atque immania terga resolvit
Fusus humi, totoque ingens extenditur antro (2).

Nous avons ici tous les traits de Cerbère. C'est un monstre gigantesque, *Cerberus ingens*. Ses hurlements qui font trembler l'Érèbe sortent d'une triple gueule, *latratu trifauci*. Il est couché dans un antre que son immense corps remplit tout entier, *immanis*. Ses trois têtes de chien surmontent un cou de serpent qui se hérisse devant la proie, *horrere jam colla colubris*. Ce dernier détail paraît emprunté à Apollo-

(1) *Culex*, v. 220-223.
(2) *Énéide*, VI, v. 417-424.

dore, d'après lequel Cerbère aurait trois têtes de chien, une queue de dragon et, adaptées à son dos, des têtes de serpents de diverses espèces (1).

Voilà ce que la poésie latine nous offre de plus complet au sujet de Cerbère. Si d'autres auteurs, Ovide, Horace, Sénèque et Stace, font de loin en loin quelque allusion aux trois têtes et au triple dard du gardien du Tartare, à ses cris effroyables et aux serpents dont il est hérissé, ils n'ajoutent presque rien à la légende, telle qu'elle se trouve dans Virgile (2). Dès lors le mythe était définitivement constitué et tous ses éléments nettement fixés.

Comme on pouvait s'y attendre, le Cerbère de l'épopée latine est un emprunt fait à la mythologie grecque, dont l'influence sur l'Italie, à Rome comme chez les Étrusques, est très visible, surtout en ce qui concerne les idées du monde souterrain. Les croyances du vieux Latium et de la Grèce antique se ressemblent ici plus que partout ailleurs. « Cette influence, dit Preller, est due sans doute au culte de Cumes. La renommée de ce culte s'était répandue dans toute l'Italie, grâce à la légende ulyssienne de l'évocation des morts et au fameux oracle du lac Averne » (3).

(1) *Biblioth. mytholog.*, II, 5, 12.

(2) A un endroit (liv. II, od. 13) Horace donne à Cerbère cent têtes, *demittit atras bellua centiceps aures,* et ailleurs (liv. I, ode 19) trois seulement, *trilingui ore.* — Sénèque, dans l'*Hercule furieux,* Acte III, v. 783-800, fait une longue description, qu'il est inutile de citer après celle de Virgile, qui a probablement servi de modèle ou mieux de canevas pour l'amplification du tragique. Un détail à noter pourtant, c'est le caractère ophidien de Cerbère clairement tracé par Sénèque, il le nomme *longus draco.* On retrouve aussi les serpents qui hérissent la tête de Cerbère et lui servent pour ainsi dire de crinière, *sordidum tabo caput lambunt colubræ; viperis horrent jubæ... attollit hirtas angue vibrato comas.* — Stace (*Thébaïde,* liv. II, v. 25-32) a quelques traits originaux comme celui du poison qui gonfle le cou du monstre, *nigra tumebat colla minax* et celui de sa cruauté pour les téméraires qui oseraient franchir le seuil du royaume des morts, *sævus et intranti populo.* — Voir aussi Ovide, *Met.*, VII, v. 413; IX, v. 185.

(3) *Les Dieux de l'ancienne Rome,* p. 320.

C'est donc à la Grèce qu'il nous faudra recourir pour obtenir des données plus anciennes sur le mythe de Cerbère.

II. CERBÈRE CHEZ LES GRECS.

Il semble qu'il n'y a qu'à ouvrir les poèmes d'Homère pour y retrouver Cerbère dans la fameuse évocation des ombres au pays des Cimmériens (1).

Mais en parcourant le XI[e] chant de l'Odyssée on éprouve quelque déception. La riche mythologie du chantre d'Achille et d'Ulysse paraît ne pas connaître le *nom* de Cerbère; du moins il ne le prononce pas une seule fois. Pourtant le *chien des enfers* lui est certainement connu. Homère sait les exploits d'Hercule, et comment, sur l'ordre de Mercure, le héros alla enchaîner le monstre au fond du Tartare. Par deux fois, Homère fait allusion à ce grand œuvre du fils d'Alcmène (2); mais il ne donne point de nom au monstre infernal. Dans l'Odyssée, il dit simplement *κύνα, le chien;* dans l'Iliade, il spécifie davantage et l'appelle *κύνα 'Αίδαο,* le chien d'Hadès.

Homère garde le même silence sur les attributs de Cerbère et sur ses caractères physiques. Pour M. Pierron, ce serait « un chien fait comme un autre, mais de taille gigantesque ou tout au moins d'une force et d'une férocité particulière» (3). Homère devait le penser également, car il ne fait mentionner à Minerve aucun des autres travaux d'Hercule; et s'il suffit à la déesse de rappeler l'enlèvement de Cerbère, c'est que ce danger a été le plus terrible de tous ceux dont elle a dû préserver Hercule.

(1) *Odyssée*, ch. XI. Quelques auteurs au lieu de Κιμμερίων lisent Κερβερίων ou Κερβερέων; mais ces leçons sont fautives et malavisées.
(2) *Odyssée*, XI, v. 623; *Iliade*, VIII, v. 368.
(3) *L'Iliade d'Homère*, par Alexis Pierron, t. I, p. 291.

Il y a plus : dans l'Odyssée, le poète affirme clairement que ce fut l'exploit le plus périlleux que le héros eut à accomplir :

. . . . . . οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλον
φράζετο τοῦδέ γέ μοι χαλεπώτερον εἶναι ἄεθλον (1).

A part ces allusions vagues et générales, Homère semble ignorer les détails du mythe de Cerbère.

Le silence du rhapsode peut recevoir une explication très naturelle. Homère chante la mythologie des peuples ioniens ; or, nous savons que la légende de Cerbère a eu son principal développement dans le rameau dorien de la race hellénique.

Voilà pourquoi nous devons nous adresser à Hésiode, le poète béotien d'Ascrée, si nous voulons avoir une histoire complète du *chien d'Hadès*. Et ici nous entrons dans un tout autre ordre d'idées.

Hésiode raconte d'abord la naissance de Cerbère. Il eut pour père *Typhaon*, un des vents les plus violents et les plus redoutés, et pour mère *Echidna*, le monstre le plus horrible que virent jamais les hommes mortels et les dieux immortels :

. . . ἄλλο πέλωρον, ἀμήχανον, οὐδὲν ἐοικὸς
θνητοῖς ἀνθρώποις, οὔτ' ἀθανάτοισι θεοῖσι (2).

C'est ainsi que le poète s'exprime. Echidna est moitié nymphe, moitié serpent : dragon gigantesque, affreux à voir, se nourrissant de chairs crues.

Ἥμισυ μὲν νύμφίον, ἑλικώπιδα, . . .
Ἥμισυ δ'αὖτε πέλωρον ὄφιν, δεινόν τε μέγαν τε
ποικίλον, ὠμηστὴν . . . (3).

(1) *Odyssée*, XI, v. 623, 624.
(2) *Théogonie*, v. 310-313.
(3) *Ibid.*, v. 295 et 296.

Cerbère hérita des grâces maternelles, et renchérit encore sur elles. C'est, écrit Hésiode, un chien géant, κύνα ἀμήχανον, d'une taille immense, οὔτι φατειὸν, il est anthropophage, ὠμηστὴν. Sa voix retentit comme l'airain, χαλκεόφωνον, il a cinquante têtes, πεντηκοντοκάρηνον, et son impudence n'a d'égale que sa force, ἀναιδέα κρατερόν τε (1).

Il importe de faire observer que les aimables parents de Cerbère mirent au monde d'autres êtres fabuleux. Cerbère a pour frère aîné le chien *Orthos* ou *Orthros* (2), qui fut préposé à la garde des bœufs de *Géryon* et qui trouvera la mort en les défendant contre Alcide qui voulait s'en emparer. Cerbère eut encore pour congénères l'abominable *hydre de Lerne*, λύγρ' εἰδυῖαν, comme dit Hésiode (3) ; la *Chimère*, qui à son tour produisit le *Sphinx* pour le malheur de la maison de Cadmus, Καδμείοισιν ὄλεθρον (4), et le *lion de Némée*, la terreur des hommes, πῆμ' ἀνθρώποις (5).

Inutile, pour le moment, d'insister sur cette généalogie. Mais ce qu'il faut dès maintenant relever, c'est que tous les êtres malfaisants dont Hercule purgea la Grèce se retrouvent ici, issus du même sang que Cerbère. Cette donnée, que Max Müller a soigneusement notée, jette une vive lumière sur la signification primitive de la légende (6). Par là même, le mythe de Cerbère se rattache intimement à ceux de *Géryon*, de *Cacus* et de *Bellérophon*, si complètement étudiés par les maîtres de la science mythologique (7).

(1) *Ibid.*, v. 298 300.
(2) Les anciennes éditions d'Hésiode portent Ὄρθος. Les mythologues modernes ont fait changer cette leçon en Ὄρθρος, qui signifie *aurore*, pour faciliter leurs vues théoriques sur le mythe qui nous occupe.
(3) V. 314.
(4) V. 326.
(5) V. 329.
(6) Max Müller, *Essays*, t. II, p. 165. Trad. allem.
(7) Baron J. de Witte, *Étude du mythe de Géryon*. — M. Bréal, *Hercule et Cacus* dans *Mélanges de mythologie et de linguistique*. — Max Müller, *Bellerophon* dans *Essays*, t. II, pp. 153-168.

Hésiode, après avoir donné la généalogie de Cerbère, esquisse à un autre endroit ses fonctions dans le séjour ténébreux. « Devant les portes du palais du puissant Hadès et de la redoutable Perséphonè veille ce chien terrible et cruel. Par le plus odieux des stratagèmes, il caresse de la queue et des oreilles tous ceux qui entrent dans le royaume souterrain. Mais essayez d'en sortir, il est là qui vous guette, prêt à dévorer tous ceux qu'il aura surpris dans leur vaine tentative de sortir de la demeure du puissant Hadès et de la redoutable Perséphonè. »

. . . Δεινὸς δὲ κύων προπάροιθε φυλάσσει,
νηλειής, τέχνην δὲ κακὴν ἔχει. Ἐς μὲν ἰόντας
σαίνει ὁμῶς οὐρῇ τε καὶ οὔασιν ἀμφοτέροισιν·
ἐξελθεῖν δ' οὐκ αὖτις ἐᾷ πάλιν, ἀλλὰ δοκεύων
ἐσθίει ὅν κε λάβῃσι πυλέων ἔκτοσθεν ἰόντα
ἰφθίμου τ' Ἀΐδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης (1).

Dans ces vers, Hésiode a résumé les traditions populaires de la Grèce primitive sur Cerbère. Les écrivains postérieurs ne feront guère que répéter les idées du chantre d'Ascrée. Arrêtons-nous un instant au Cerbère de Sophocle et d'Euripide.

Dans *Œdipe à Colone*, le chœur, en invoquant les divinités infernales au pouvoir desquelles le malheureux roi de Thèbes sera bientôt livré, s'adresse aussi à Cerbère, « à cet animal invincible que l'on dit couché devant les portes hospitalières, à cet indomptable gardien que la renommée fait aboyer au fond des antres d'Hadès... »

Ὦ χθόνιαι θεαί, σῶμά τ' ἀνικάτου
θηρὸς, ὅν ἐν πύλαισι
φασὶ πολυξένοις
εὐνᾶσθαι, κνυζᾶσθαί τ' ἐξ ἄντρων
ἀδάματον φύλακα παρ' Ἀΐδᾳ
λόγος αἰὲν ἔχει (2).

(1) *Théogonie*, v. 769-774.
(2) V. 1568-1571.

Vient ensuite une apostrophe à la Mort, enfant de la Terre et du Tartare, ὦ Γᾶς παῖ καὶ Ταρτάρου. Brunk rapporte cette appellation à Cerbère et croit ce passage en désaccord avec la généalogie d'Hésiode et avec celle de Sophocle lui-même. Dans ses *Trachiniennes* (1), le grand tragique fait raconter par Hercule la lutte avec Cerbère qu'il nomme le chien d'Hadès, monstre invincible à trois têtes, nourrisson de la terrible Echidna. L'erreur du savant commentateur allemand provient d'une leçon différente, qui n'a guère de probabilité.

Dans l'*Hercule furieux* d'Euripide (2), Alcide dit qu'il est descendu aux enfers par la bouche du promontoire de Ténare et qu'il est allé chez les morts pour ramener au jour le gardien des enfers, le chien à trois têtes.

Nous aurons à revenir sur les vers consacrés par Euripide à Géryon et à l'hydre de Lerne, quand nous analyserons le mythe de Cerbère.

On le voit, les deux mythologies, celle de la Grèce et celle de l'Italie, sont d'accord pour faire de Cerbère le gardien du séjour de Pluton.

Au fond de toutes les descriptions demeure toujours l'idée d'un dragon monstrueux, fantastique, d'un serpent à plusieurs têtes, et nous verrons bientôt que c'est là très probablement l'idée première du mythe, modifiée ensuite à l'infini. Il y a aussi certaines divergences de détail, qui tiennent précisément à la nature flottante et incertaine des croyances populaires. Ainsi, par exemple, chez Hésiode, le monstre a cinquante têtes qui se réduisent à trois chez Virgile ; pourtant les Grecs aussi le qualifient de τρικέφαλος et de τρισώματος, qui a trois têtes, qui a trois corps.

A côté des documents littéraires, il faut consulter les représentations plastiques du mythe de Cerbère.

(1) V. 1109.
(2) V. 22 et 1279-1282.

Très souvent, la légende se greffe sur un monument figuratif mal compris (1). Il est vrai que ce n'est pas le cas cette fois ; encore sera-t-il bon de constater si l'art et la poésie se sont rencontrés dans une expression identique, d'autant plus que Visconti et après lui Rich, l'auteur du *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, ont donné au mythe de Cerbère une interprétation basée sur l'examen des monuments.

On trouve fréquemment sur les marbres anciens des chiens sculptés, ornés d'une espèce de crinière comme des lions (2). Il y en a deux dans le musée *Pio-Clementino*, deux dans la galerie de Florence, un en Angleterre, publié et restauré par Cavaceppi et un autre au palais Chigi provenant des fouilles Laurentines (3).

Ces chiens seraient des molosses. Or Cerbère a été très souvent représenté comme ces chiens : aussi Banier et après lui Rich affirment-ils que Cerbère était un chien du roi des

(1) L'antiquité en offre plusieurs exemples (Reinach, *Manuel de philologie classique*, p. 367). En voici un qui, pour n'être pas emprunté à la mythologie, n'en sera que plus convaincant. Il nous est fourni par un excellent ouvrage dont les amis de la science historique ont salué avec bonheur l'apparition longtemps désirée. D'après une légende thuringeoise, un comte de Gleichen, prisonnier d'un émir sarrasin, aurait été délivré par la fille de son vainqueur. Ils revinrent tous deux en Allemagne, où le pape Grégoire IX aurait permis au comte d'épouser sa libératrice, bien que sa femme fût encore en vie. Veut-on savoir maintenant ce qui a donné lieu à cette romanesque histoire ? Tout simplement une pierre tumulaire, sur laquelle était représenté un chevalier entre deux figures de femme : l'une de celles-ci portait une coiffure d'une forme singulière et parsemée d'étoiles. Cette coiffure a été aux yeux du peuple un indice manifeste de l'origine orientale de celle qui en a été parée et il ne lui en a pas fallu davantage pour réunir autour de cette donnée tout l'échafaudage de la légende. Le monument est très probablement celui d'un comte de Gleichen, mort en 1494, après avoir épousé successivement deux femmes bien entendu sans devenir bigame. » Voir *Les Principes de la critique historique*, par le R. P. Charles De Smedt, bollandiste, pp.188-191 et Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, p. 34.

(2) Visconti, *Musée Pie-Clémentin*, p. 61. — A. Rich, *Dictionnaire des ant. rom. et grecq.*, p. 138.

(3) *Raccolta d'antich. stat.*, pl. VI.

Molosses. Selon Paléphate, les molosses descendraient de Cerbère (1).

Cette explication est aussi facile que gratuite et n'a guère trouvé d'adhérents. D'ailleurs les représentations, auxquelles il est ici fait allusion, donnent toujours trois têtes à Cerbère ; sans doute, une seule de ces têtes est généralement achevée et les autres à peine indiquées ; mais cette anomalie peut provenir de la négligence des sculpteurs qui se sont rarement donné la peine de terminer les trois têtes de Cerbère. Il ne faut donc accorder aucune importance à l'hypothèse de Macrobe (2) qui voit dans les trois têtes de Cerbère une tête de lion, une tête de loup et une tête de chien.

Sur des vases peints et certains bas-reliefs où l'on a figuré le monde souterrain, Cerbère apparaît sous la forme d'un de ces chiens de berger de la pire espèce, tels que la Grèce moderne en produit encore aujourd'hui, au grand effroi des voyageurs qui en sont quelquefois victimes. Cependant Cerbère est presque toujours représenté avec trois têtes et parfois on lui donne une longue queue de serpent (3).

Au musée royal d'antiquités et d'armures de Bruxelles, dans les collections de M. de Meester de Ravestein, il y a plusieurs représentations de Cerbère.

Sur un petit lécythe, on voit le monstre luttant avec Hercule. Il est déjà enchaîné, mais il résiste encore ; un des serpents dont il est hérissé se retourne vers le visage d'Hercule. Chose curieuse, les têtes, si libéralement attribuées à Cerbère par les poètes, se réduisent ici à deux (4).

Une belle amphore de Cervetri, à figures noires d'un style archaïque sur fond rouge, montre encore Hercule avec Cerbère. Ici pas de serpents. Cerbère ressemble à un chien

(1) *De Incred.*, 40.
(2) *Sat.*, I, 20.
(3) Preller, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 501.
(4) N° 299 du catalogue. Ce vase a beaucoup souffert. La partie inférieure du corps d'Hercule a disparu. On remarque la présence de Mercure.

ordinaire, toutefois il est dicéphale. Il a le type du chien de garde. La lutte semble terminée, car le monstre n'oppose plus aucune résistance. Il précède tranquillement son vainqueur, on ne voit pas même de trace de chaîne (1).

Enfin, sur une coupe, trouvée aux environs de Cumes et ornée de bas-reliefs, sont représentés les principaux travaux d'Hercule, entre autres l'enlèvement de Cerbère. Ici le chien des enfers a retrouvé ses trois têtes (2).

Qu'on veuille bien se rappeler que l'enlèvement de Cerbère par Hercule est un des principaux exploits du demidieu.

Pausanias discute longuement ce fait, que la tradition disait s'être accompli au promontoire de Ténare. Voici comment il s'exprime.

« A cent cinquante stades de Tenthroné s'offrent le promontoire de Ténare et les ports Achilléen et Psamathus. Il y a sur le promontoire un temple en forme de grotte et devant ce temple une statue de Neptune. Quelques poètes grecs prétendent que c'est par l'ouverture de cet antre qu'Hercule ramena le chien des enfers (3), mais aucun chemin souterrain n'aboutit à cette grotte, et l'on aura peine à se persuader que les dieux aient une demeure souterraine, au lieu où les âmes se réunissent. Hécatée de Milet a imaginé une hypothèse plus vraisemblable ; il place sur le Ténare un serpent monstrueux, qu'on nommait *le chien des enfers*, parce que son venin était si subtil, que ceux qu'il mordait mouraient sur le champ. Hercule le conduisit à Eurysthée. Homère a dit le premier qu'Hercule amena *le chien des enfers*, mais il ne lui donne point de nom et n'en décrit pas

(1) N° 300 du catalogue. On voit encore un Cerbère dicéphale sur un vase italo-grec du musée de Naples. Cfr. Gargiulo, *Musée de Naples*, t. IV, pl. 30.

(2) N° 514 du catalogue. Voir sur cette coupe une dissertation de M. Klügmann, *Annales de l'Inst. de corr. arch.*, t. XXXVI, 304-323.

(3) Le poète latin Stace rapporte la même tradition dans la *Thébaïde*, liv. II, v. 32 et suiv.

la forme, comme il le fait pour la *Chimère*. Les poètes des siècles suivants l'ont nommé *Cerbère*, lui ont donné trois têtes et en tout le reste la forme d'un chien ; cependant Homère, par ce nom de chien des enfers, a pu vouloir désigner un serpent, tout aussi bien qu'un animal domestique (1). »

Pausanias, on le voit, hasarde une explication du mythe. Pour lui, Cerbère est le serpent du Ténare. Homère, par une fiction poétique, aurait donné à ce terrible serpent le nom de *chien d'Hadès*, en sa qualité de gardien des lieux souterrains. La métaphore d'Homère a perdu plus tard son sens originel ; elle a été prise matériellement, et c'est ainsi que le serpent du Ténare est devenu le chien Cerbère. Nous verrons plus loin Euripide appeler *chien de Lerne* l'hydre ou dragon à plusieurs têtes détruit par Hercule.

Il est à remarquer que la fable de *Cerbère enchaîné par Hercule* a varié plusieurs fois de forme. Banier a nettement marqué les développements successifs de cette légende (2).

La tradition rapporte que près du promontoire de Ténare un serpent ou dragon habitait dans une profonde caverne et de là ravageait le pays environnant. Hercule, sur l'ordre d'Eurysthée, alla combattre le serpent et l'emmena enchaîné au roi de Mycènes. Telle est la première forme de cet exploit d'Hercule.

Mais sur ce thème fécond l'imagination du peuple va bientôt se donner libre carrière. La caverne du Ténare devient la porte de l'enfer ; le serpent qui l'occupe est transformé en un gardien de la sombre demeure et assimilé à Cerbère. Voilà comment Alcide parvient, dans la pensée de ses admirateurs, à dompter le terrible monstre. Banier pousse trop loin ses déductions, quand il ajoute que *telle fut*

(1) Pausanias, *Description de la Grèce*. Traduction de Clavier, t. II, p. 211.
(2) *Mém. de l'Acad. des Inscript. et Bell. Lett.*, t. III, p. 6 ; t. VI, pp. 340, 478 ; t. XVIII, p. 7.

l'origine du mythe de Cerbère. En réalité, cette origine remonte plus haut.

Cerbère, le dragon du Ténare, la Chimère, Orthros, Géryon et tous les monstres domptés par Hercule seraient les multiples et bizarres transformations d'une conception primitive unique, que nous retrouverons au fond de diverses personnifications dans l'ancienne religion des Aryas.

III. CERBÈRE CHEZ LES HINDOUS ET LES ÉRANIENS.

Dans l'enfer des Indiens, comme dans l'Hadès des Grecs, veillent deux chiens au poil sombre, aux yeux terribles : ils sont fils de *Saramâ*. Cette chienne *Saramâ*, c'est-à-dire le vent, qui semble hurler dans la tempête, est envoyée par Indra à la recherche des vaches dérobées par V*r*tra. Voilà pourquoi les deux chiens du Tartare hindou ont reçu le nom patronymique de *Sârameyâu*. Ils sont préposés à la garde du chemin,*pathirakshî*. Ils se promènent aussi parmi les hommes pour chercher ceux qui doivent mourir et les conduire auprès de Yama, le dieu des morts (1).

Chose curieuse, les rites funéraires des Indiens rapportent ici plus d'un trait des mythologies grecque et latine. Après avoir placé le mort sur une peau de vache ou de chèvre, on mettait dans ses mains les deux rognons de la victime qui avait été immolée. Le but de cette cérémonie se comprend aisément. Ces deux rognons ne pouvaient avoir d'autre destination que d'apaiser les chiens du dieu de la mort. Quand on n'avait pas d'animal à sacrifier, on remplaçait les rognons par deux boules de riz pétri, *pindâu*.

N'est-ce pas tout à fait le gâteau de miel des Grecs, μελιττοῦττα μάζα (2), qu'on donnait au mort pour adoucir Cerbère ?

(1) *Rig-Véda*, VIII, 6, 15, 16 et V, 4, 22.
(2) Voir le Scoliaste d'Aristophane ad *Lysist.*, v. 601 et *Æneid.*, VI, v. 420.

D'après Adalbert Kuhn, l'un de ces animaux mystérieux serait le génie du sommeil, l'autre celui de la mort. Toutefois, antérieurement, ils auraient été assimilés à Indra et à Agni, deux des dieux suprêmes du panthéon védique. Certains autres passages les identifient avec les *Açvins* ou les Dioscures hindous, les deux crépuscules du matin et du soir (1).

Cette dernière conception est importante, parce qu'ici encore nous voyons percer les rapports du mythe avec les phénomènes solaires.

Le Rig-Véda nomme les deux chiens tantôt d'un nom commun *Çabalâu*, c'est-à-dire les *tachetés*, ou bien il appelle l'un *Çyâma* ou *Çyâva*, « le noir, le sombre ». Cette dernière dénomination se donne aussi à la nuit, et chose plus étrange aux chevaux du dieu solaire.

Quant à *Çabala*, Wilford (2), Weber (3), Kuhn, Aufrecht (4), Benfey (5), Muir (6), Max Müller (7), Kaegi (8), Zimmer (9) n'hésitent pas à le comparer à Κέρβερος. Et Benfey surtout a tracé de main de maître les diverses transformations que ce mot a subies.

La forme védique *çabala* ou *çavala* se retrouve dans un dialecte dérivé de l'Inde, le prâcrit, sous la forme de *çabbala*. Or, cet idiome ne supporte pas la présence des deux lettres *rb ;* cette consonance est toujours assimilée en *bb*. On remonte ainsi à une forme *çarbala*, laquelle, il est vrai, n'existe pas dans le sanscrit, mais le Rig-Véda connaît le mot *çarvarî* (10), qui suppose un masculin *çarvara*. Or de *çarbala*

(1) V. *Journal de Kuhn*, II, 315, et *Haupt's Zeitschrift für deutsche Alterthum*, VI, 125.
(2) *Asiatic Res.*, t. II, p. 400.
(3) *Indische Studien*, t. II, p. 295.
(4) *Indische Studien*, t. IV, p. 342.
(5) *Vedica und Linguistica*, pp. 149-163.
(6) *Sanskrit Texts*, t. V, pp. 294.
(7) *Essays*, t. II, p. 162.
(8) *Der Rigveda*, p. 209.
(9) *Altindisches Leben*, p. 419.
(10) V, 52, 3.

à *çarvara* la route est facile à tracer. Le *v* de *çavala* a reparu et la liquide *l* a été remplacée par *r*. Ce qui ne doit guère étonner, puisque le sanscrit emploie *çabara* pour *çabala*. Mais *çabara* conduit à *çarbara* par l'intermédiaire *çabbara*, comme *çabala* à *çarbala*. Nous voilà donc ramenés à Κέρϐερος par les procédés linguistiques. Max Müller et Weber arrivent au même résultat par des voies un peu différentes (1).

Inutile de prolonger cette digression philologique. Il suffit à notre but de reconnaître l'identité étymologique de Cerbère avec *Çabala*, un des chiens des enfers. Dans cette hypothèse, le Cerbère grec serait un héritage de l'époque primitive, une de ces croyances que les Aryas possédaient déjà aux temps où ils vivaient encore réunis sur les rives de l'Oxus et de l'Iaxarte.

Il est certain que cette identité de nom est au moins curieuse, et ce qui semble confirmer l'opinion de l'origine aryenne de Cerbère, c'est qu'un souvenir du même mythe a persisté chez les Éraniens. Là aussi, il est question d'un chien, gardien des morts, ou plutôt du pont *Çinvat* que les trépassés avaient à franchir avant de pouvoir jouir de la récompense méritée.

Nous avons parlé du chien qui garde le pont *Çinvat* d'après le Dr Spiegel et d'autres auteurs. Le Dr Spiegel (2) donne au Cerbère éranien le nom de *zarîngôsh* « aux oreilles jaunes » et le compare fort naturellement aux deux chiens jaunâtres *Udumbala* des enfers védiques (3).

(1) M. E. Benoist (*Les Œuvres de Virgile*, t. I. p. 287), admet encore que Cerbère ὁ Κέρϐερος, veut dire l'anthropophage ou du moins le carnivore ; ce nom serait d'après lui dérivé de κρέας, chair, et ϐόρω ou βέρω, d'où βρώσκω, dévorer. Cependant le savant éditeur de Virgile connaît les travaux des indianistes modernes, car il dit que le prototype de Cerbère paraît être un des chiens des enfers dans la mythologie hindoue.

(2) *Tradition. Lit.*, p. 124.

(3) X, 14, 12.

Or dans sa belle dissertation doctorale (1), M. l'abbé Casartelli a fait remarquer au Dr Spiegel et à ceux qui l'avaient suivi que le passage de la *Vision d'Ardâ Vîrâf*, sur lequel on avait basé cette légende, n'existe ni dans les textes pehlevis ni dans les textes parses, mais seulement dans une version persane en vers de date récente (2) dont la traduction anglaise de Pope était seule connue du Dr Spiegel quand il écrivit sa *Littérature traditionnelle*. Il n'y a aucune mention de ce chien dans les autres sources de la littérature des Sassanides.

Pour ce qui est de l'Avesta, si au Vendîdâd, XIII, 25, il semble être question de deux chiens, qui guettent le passage des morts, Mgr de Harlez a démontré que cette interprétation est moins exacte (3).

Les Scandinaves avaient des traditions plus précises encore. L'enfer était défendu par un chien nommé *Garmr*. Comme Cerbère, il aboie d'une manière terrible. Le mort, qui pendant sa vie avait donné du pain aux pauvres, retrouvait ce pain pour le jeter dans la gueule de Garmr (4).

Pour Adalbert Kuhn, l'épithète de *Sârameyâu*, « fils de Saramâ », donnée aux deux chiens de la mythologie hindoue, constituerait une donnée des plus importantes pour l'intelligence de la légende.

Qu'est-ce en effet que *Saramâ?* C'est la chienne céleste qui aide Indra à retrouver les vaches retenues prisonnières par le serpent *Ahi* ou le nuage ténébreux, antagoniste de la lumière. Or Kuhn rapprochait le nom de Mercure, Ερμείας ou Ἑρμῆς, de celui de *Sârameya*. Ce rapprochement lui paraissait d'autant plus plausible qu'une des fonctions de Mercure, c'est de guider les âmes vers le trône de

(1) *La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, p. 173.
(2) Haug, *Introductory Essays*, p. XX, cité par M. Casartelli.
(3) Mannhardt, *Götterwelt* etc., t. I, p. 320.
(4) *Avesta, Introduction*, p. CLXVI.

Pluton. Tel est le sens des épithètes ψυχοπομπός, ψυχαγωγός, νεκροπομπός, dont il est souvent qualifié.

Cette identité probable de *Sârамêya*, c'est-à-dire du chien des enfers, avec Mercure, a fait supposer à Kuhn que Κέρβερος = *Çabala* = *Sârамêya* était primitivement un surnom de Mercure. Peu à peu ce surnom se serait détaché pour recevoir une existence indépendante. Cette conjecture serait fortifiée par le fait que les Grecs crurent reconnaître leur Mercure dans le dieu égyptien Thoth, à tête de chien. Comment, en effet, eussent-ils jamais songé à Mercure, en voyant cette divinité cynocéphale, si eux-mêmes ne s'étaient jadis représenté Hermès sous cette forme et avec ces attributs (1) ?

Malheureusement cette ingénieuse théorie n'est rien moins que prouvée. L'assimilation de Ἑρμῆς avec *Sârамêya*, qui en fait le fondement, a été démontrée fausse par Max Müller (2) et par Roscher (3).

Cependant la thèse de la provenance aryenne du mythe de Cerbère n'est pas du tout ébranlée, si cet argument spécieux vient à manquer. Il reste toujours le rapprochement très possible de Κέρβερος avec *Çabala*, il reste les attributions identiques des deux chiens infernaux dans l'eschatologie védique et la mythologie hellénique, et ces données paraissent suffisantes pour conclure à l'origine aryenne du mythe de Cerbère.

C'est aussi la conclusion à laquelle nous croyons devoir nous arrêter. Nous pensons que dès le temps de l'unité aryenne, c'est-à-dire lorsque nos ancêtres vivaient encore sur les bords de l'Oxus et de l'Iaxarte, ils croyaient à un chien gardant la porte des enfers et défendant la proie de la mort. Ainsi s'explique la présence de Cerbère chez les Indiens, les Perses, les Grecs, les Latins, les Scandinaves.

(1) Roscher, *Hermes der Windgott*, p. 12.
(2) *Vorlesungen über d. Wisschen. d. Sprache*, t. II, p. 495.
(3) Roscher, *Hermes der Windgott*, p. 100.

Nous ne voulons pas nous exagérer la valeur de nos preuves ; et, il faut bien l'avouer, si la parenté étymologique de Κέρβερος avec le chien *Çabala* des Hindous venait à être infirmée, le système perdrait beaucoup de sa valeur.

Les Éraniens ont singulièrement modifié la conception primitive, au point qu'on pourrait aisément la faire passer pour une croyance propre à leur religion. Pour les Grecs, il n'est pas impossible qu'ils aient emprunté certains traits aux Phéniciens ; quant aux Latins, ils ont certainement reçu des Grecs leurs idées sur Cerbère. C'est donc à titre de simple hypothèse probable, que l'on doit admettre cette théorie de l'origine aryenne de Cerbère. Car, comme nous le verrons bientôt, il se peut que, par l'intermédiaire des Phéniciens, les mythes de la Syrie et même ceux de l'Égypte aient exercé une certaine influence sur les croyances de la Grèce.

Abordons maintenant l'interprétation rationnelle du mythe de Cerbère.

CHAPITRE II.

Interprétation du mythe de Cerbère.

Au milieu des variations brodées sur le thème primitif et des greffes multiples qui dérobent aux regards la souche principale, l'étude des caractères principaux du personnage fabuleux nous aidera à interpréter le mythe de Cerbère.

Il y a d'abord la nature *ophidienne* du monstre : ce trait quelquefois disparaît complètement, mais on en retrouve des vestiges dans les plus antiques descriptions, et il est demeuré surtout sensible dans le fait rapporté par Hésiode de la descendance de Cerbère des deux serpents Typhon et Échidna.

Il y a, de plus, à prendre en considération le *double rapport* de Cerbère avec Hercule et avec tous les monstres dont le héros purgea la Grèce.

I. CERBÈRE, LE SERPENT NÉBULEUX, FILS DE TYPHON OU DE L'ORAGE.

Banier, on l'a vu plus haut, ne doute pas que la forme primitive de Cerbère fût celle d'un immense serpent. Virgile parle de son cou de couleuvre, *colla colubris;* Apollodore et plusieurs peintures céramiques lui donnent une *queue de dragon*. L'immense taille dont Hésiode dote si généreusement Cerbère semble devoir s'expliquer de la même manière.

Ces proportions gigantesques sont à noter. D'ailleurs Cerbère est né de Typhon et d'Échidna. Nous avons déjà décrit *Échidna*, la nymphe au corps de serpent ; il nous faut insister sur *Typhon* et nous rappeler l'adage : tel père, tel fils.

Typhon, à en croire Hésiode (1), porte sur ses épaules cent têtes de serpent ou de dragon. Chacune d'elles darde une langue noire. Cette description est conforme à celle d'Apollodore (2). « Il a deux mains, dont l'une s'étend jusqu'au couchant, l'autre jusqu'au levant. »

Sur tous les monuments, Typhon est représenté comme *ophiomorphe* ou tout au moins comme *anguipède*. Il apparaît ainsi sur des monnaies de Séleucie du Calycadnos en Cilicie (3) et sur plusieurs vases peints, décrits par Gerhard (4), Overbeck (5) et Heydemann (6). En outre, Strabon (7) et Eustathe (8) appellent Typhon du nom de Dracôn et d'Ophitès.

Typhon, comme on sait, est un des orgueilleux Titans qui osèrent entreprendre de renverser Zeus de l'Olympe étincelant. Quelques critiques modernes croient avoir découvert la réalité derrière le phénomène, et ils reconnaissent dans Typhon le nuage orageux, venant éclipser la lumière personnifiée par *Zeus* ou *Dios* (9). Hésiode l'avait déjà insinué et peut-être n'a-t-on pas assez remarqué ce passage? « Typhon, dit l'auteur de la *Théogonie*, est le plus terrible et le plus violent de tous les vents (10). » Et Homère, avant Hésiode, n'a-t-il pas appelé *Typhon*, le fléau des mortels (11)?

(1) *Théogonie*, v. 834.
(2) *Bibl. myth.*, I, 6, 3.
(3) Eckhel, *Doctrina numm. vet.*, t. III, p. 66.
(4) *Auserlesene Vasenbilder*, t. III, pl. CCXXXVII.
(5) *Griechische Kunstmythologie*, t. I, p. 394.
(6) *Zeus im Gigantenkampf*, p. 14.
(7) Strabon, XVI, p. 750.
(8) Eustathe ad Dionys., *Perieges.*, v. 919.
(9) En effet, ce mot veut dire « le brillant, le lumineux »; car il est apparenté avec la racine sanscrite *div* « briller. »
(10) *Théog.*, v. 308. « C'était Typhée, dieu terrible, aux bras indomptables, aux infatigables pieds. Sur ses épaules se dressaient cent têtes de serpents, d'affreux dragons, dont les gueules effroyables dardaient toutes de noires langues. Le feu brillait dans ses yeux, au-dessus de ses sourcils. De chacune de ses têtes partaient des regards enflammés ; de chacune sortaient des voix confuses, un incroyable mélange des sons les plus divers. Quelquefois il poussait des sifflements dont retentissaient les montagnes. » Trad. de M. Patin, *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, 1872, p. 239.
(11) Hymne à Apollon Pythien, v. 128.

D'ailleurs, détail important, Typhon perd, chez les poètes de l'âge suivant, sa qualité de dieu ou d'être fabuleux. Il n'est plus le génie, la personnification de la tempête, il redevient la tempête elle-même. Ainsi pour Eschyle (1), Sophocle (2) et Aristophane (3), il n'est plus que le phénomène naturel que nous-mêmes nous connaissons sous le nom de *typhon*. Aristote (4) le définit « une trombe sans éclairs. » Pline (5) le décrit longuement dans son traité sur les vents et Aulu-Gelle (6) parle quelque part de ces terribles nuages qu'on nomme *typhons*.

Les anciens attribuent donc un double sens au mot *typhon*. C'est ainsi par exemple que Socrate dit en plaisantant au commencement du Phèdre : « Que je rencontre quelque Typhon sauvage enveloppé de fumée. » Il y a un jeu de mot entre τυφφνος et ἐπιτεθυμμένον, participe du verbe τύφω.

La nouvelle école mythologique a inféré de ces textes que, dans l'imagination des Grecs, Typhon représentait le vent d'orage, la nuée embrasée qui porte la tempête dans ses flancs et enfin plus spécialement la trombe, le fléau des navigateurs, selon Pline, qui non seulement brise les mâts dans sa puissante étreinte, mais emporte les navires tout entiers (7).

Cette théorie semble confirmée par le fait que, dans toutes les mythologies aryennes, les phénomènes de la tempête ont été souvent personnifiés sous les traits du serpent.

Faut-il rappeler *Ahi* chez les Hindous, et dans la théogonie germanique la lutte de Thunar (le dieu du tonnerre) contre le dragon? Les Hellènes et les Italiotes auraient emporté de leur première patrie cette conception de famille.

(1) *Ag.*, v. 658.
(2) *Antig.*, v. 417.
(3) *Lys.*, v. 974.
(4) *De mundo*, IV.
(5) *Hist. nat.*, II, 48.
(6) *Noct. attic.*, XIX, 1.
(7) Pline, *pestis navigantium.*

A la rigueur, la violence et la fréquence des orages qui se déchaînent sur les côtes occidentales de la Grèce pourraient suffire à expliquer la création d'un mythe, présidant à ces redoutables phénomènes atmosphériques.

L'amiral Smyth a relaté quelques-uns des désastres maritimes demeurés célèbres dans ces régions (1). Dans le courant d'une seule année, ou plutôt pendant le seul mois de janvier 1812, *l'Aigle*, vaisseau de soixante-quatorze canons, perdit deux fois son grand mât ; une vingtaine d'hommes de l'équipage furent blessés ou tués et le navire reçut des avaries considérables. Stuart, qui fut témoin d'un de ces cataclysmes sur les côtes d'Épire, écrit que jamais il ne vit ni n'entendit rien d'aussi épouvantable. Le fracas des détonations électriques n'avait d'égal que l'horreur des flammes lancées par les nuages (2).

Mais, en remontant le plus haut possible dans la mythologie grecque et en se reportant au temps de la domination de Kronos, le Saturne de nos souvenirs classiques et le prédécesseur de Zeus dans la royauté de l'Olympe, on trouvera un prototype de Typhon dans *Ophioneus*. C'est le philosophe Phérécyde de Scyros qui a décrit la lutte de Kronos et d'Ophion, le serpent par excellence (ὄφις). On possède de cet écrivain des fragments de cosmogonie, qui, pour être très incomplets, ont néanmoins une haute valeur, parce que Phérécyde, à ce qu'insinue Suidas (3), composa son livre d'après les écrits mystérieux des Phéniciens.

M. Lenormant a cru voir dans cette donnée du philosophe de Scyros une trace de l'origine immédiate du mythe de Typhon (4). En effet, Typhon est un nouvel *Ophioneus*, re-

(1) *Mediterranean*, p. 305.
(2) *Géographie physique de l'Épire* dans le JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE DE LONDRES, 1869.
(3) Au mot Φερεκύδης, voir aussi Villoison, *Anecdota græca*, t. I., p. 407.
(4) *Les Origines de l'histoire*, t. 1, pp. 570 et suiv.

nouvelant contre Zeus la lutte de son ancêtre. Cette origine syro-phénicienne de Typhon semble d'abord assez étrange : mais on sait qu'il y a de nombreux points de contact entre les mythes aryens de la Grèce et les légendes syriennes. Il n'est pas toujours facile de décider de quel côté est venue l'influence primitive, l'invention première ou le développement postérieur de telle ou telle légende.

Homère, qui fait allusion au combat de Zeus et de Typhon, place la résidence du monstre chez les Ariméens, ἐν Ἀρίμοις (1). Il en est de même d'Hésiode, et cette donnée persiste dans l'étrange confusion des poètes latins, qui ont réuni la préposition ἐν au mot suivant, pour faire l'île d'*Inarime* (2). Les poètes postérieurs de la Grèce ont fixé ce séjour en Cilicie (3).

En outre, M. Lenormant (4) nous apprend que le nom même de Typhon, Typhaon, Typhôeus dérive d'un type sémitique *Tephon* ou *Tüphon*, forme araméenne, correspondant au phénicien *Cephûn*, que nous connaissons par la Bible (5).

(1) *Iliad.*, II, 781 et suiv.

(2) Virgile, *Æneid*, IX, 716 ; Ovide, *Metamorph.*, XIV, 89. — Les *Arimes* d'Homère ont donné lieu à de longues discussions entre les commentateurs. On a proposé de lire Εἰναρίμοις pour identifier ainsi le texte grec avec l'*Inarime* de l'Énéide. Dübner et Pierron pensent que cette île d'*Inarime*, aujourd'hui Ischia, n'a rien de commun avec les Arimes d'Homère. Mais pour M. Benoist, elle semble devoir le le nom qu'elle porte chez les poètes latins aux vers d'Homère ; seulement Homère place le tombeau de Typhon en Cilicie, tandis que Pindare et Eschyle, suivis plus tard par Virgile et Ovide, firent de la Sicile et des îles volcaniques de l'Italie le théâtre de ces événements en y transportant les noms d'autres contrées. Cette dernière opinion est plus probable.

(3) Pindare, *Pyth.*, VIII, 21 ; Eschyle; *Prometh.*, v. 351.

(4) *Les Origines de l'histoire*, t. I, p. 571.

(5) Ceci ne s'accorde guère avec l'étymologie proposée par M. Bréal (*Hercule et Cacus*, pp. 105, 106). D'après ce mythologue, la racine de Typhon serait τύφω, τυφόω, qui veut dire *faire de la fumée*. Le verbe τύφω, reportant l'aspiration sur la première consonne au futur θύψω, il s'ensuit que τύφω est pour θύπω et de la même famille que les mots θύς, parfum ; θυμὸς, en latin *fumus*. Le verbe sanscrit, *dhûp*, faire de la fumée, et le substantif *dhûma*, fumée,

II. CERBÈRE VAINCU PAR HERCULE, LE DIEU SOLAIRE.

Nous l'avons vu, Typhon est le père de Cerbère et de toute cette lignée de monstres mythologiques dont Hercule et d'autres héros purgèrent la terre : le chien *Orthros*, qui gardait les bœufs de Géryon, l'*hydre de Lerne*, la *Chimère* vaincue par Bellérophon, le *Sphinx* humilié par Cadmus et enfin le *lion de Némée* dont Hercule revêtit la dépouille comme trophée de sa victoire.

D'après les mythologues modernes, Hercule, Bellérophon, Cadmus, comme aussi Persée, seraient des transformations successives, à différentes époques ou peut-être en différentes parties de la Grèce, du principe lumineux représenté d'abord par Kronos et Zeus.

Donnons la parole à M. Bréal. « Héraclès, Bellérophon, Persée, Cadmus sont de véritables dieux de seconde formation, renouvelant parmi les hommes les hauts faits que les divinités dont ils sont sortis accomplissent dans les espaces célestes. Il ne faut pas chercher des traditions historiques ou le souvenir de phénomènes locaux dans l'épisode de la Gorgone, de la Chimère ou du dragon de Béotie ; la ressemblance même de ces récits atteste leur origine commune. *C'est l'antique combat de Zeus qui recommence sur la terre*, et que chaque peuplade de la Grèce transforme à son gré, en en faisant honneur à son héros de prédilection (1). »

Quant à Cerbère et à ses congénères, Orthros, l'hydre de Lerne, le lion de Némée, ce sont des types nouveaux personnifiant, comme Ophioneus et Typhon, la puissance nocturne, les ténèbres, les sombres nuages qui tendent à chasser la lumière et à lui ravir l'empire du ciel.

complètent cette famille de mots. Nous sommes loin de ces temps où Vossius reconnaissait dans Typhon le roi Hog, dont il est parlé dans le Deutéronome, le dernier d'entre les géants, qui régnait sur le pays de Basan. (*De Theologia gentili et physiologia christiana*, t. I, p. 26).

(1) *Hercule et Cacus*, p. 68.

Hercule, ainsi que Typhon, a son analogue phénicien, Melkart, le dieu national de Tyr. M. Ernest Curtius (1) a indiqué l'époque de cette introduction du héros tyrien dans les croyances de l'antique Hellade.

C'était vers 1100 avant Jésus-Christ, à l'époque de la grande colonisation tyrienne. D'après Curtius, les Phéniciens propagèrent en Grèce le culte de *Melkart*, le patron de leur cité, et c'est à Corinthe qu'on trouve les traces les plus évidentes de cette propagation. Sur l'isthme s'était installé *Mélikerte* qui, même réduit plus tard au rôle subalterne de génie marin, resta toujours le centre du culte local. Or le nom de *Mélikerte* ne serait autre que celui de *Melkart*, accommodé par les Hellènes à leur prononciation. On rencontre aussi *Melkart* sous des noms analogues, comme *Makar*, *Makareus*, en Crète, à Rhodes, à Lesbos, en Eubée, mêlé tant bien que mal au cycle des légendes indigènes. Mais les principaux traits du héros tyrien ont fini par passer à Héraclès, qui fut adoré sous le nom de *Makar*, dans l'île de Thasos.

M. Clermont-Ganneau, le fondateur de la mythologie *oculaire* ou optique, croit aussi retrouver en Phénicie l'origine du mythe de Cerbère. « La naissance de Cerbère, dit-il, dont la linguistique a proposé des solutions, peut s'expliquer de la manière la plus naturelle par nos petits monuments. »

Ces petits monuments sont des coupes phéniciennes, reproduisant certains sujets, où les Grecs essayèrent de retrouver les souvenirs de leur mythologie aryenne. Ainsi naquit, d'après M. Clermont-Ganneau, tout le cycle d'Hercule qui est un emprunt évident aux Égyptiens par l'intermédiaire de l'imagerie phénicienne. « Nous surprenons, ajoute-t-il, Cerbère (= Orthros dicéphale) jouant son rôle sur une de nos coupes à l'état de *deux chiens parfaitement distincts*. Les imagiers helléniques qui reproduisent cette

(1) *Histoire grecque*, par Ernest Curtius. Traduction de Bouché-Leclercq, t. I, pp. 64, 65.

scène vont souder les deux animaux ; la fable renchérira encore et dotera l'animal fantastique d'une troisième tête qu'il n'a pas toujours dans l'art ancien grec (1). »

Que faut-il penser de cette interprétation ? Elle nous paraît insuffisante pour rendre compte de tous les éléments du mythe de Cerbère. Il n'est pas impossible que les coupes phéniciennes ont pu servir de modèle aux artistes de la Grèce, quand ils voulurent fixer les traits de la légende de Cerbère ; nous admettrons aussi sans peine que ces représentations plastiques ont pu ajouter quelques données au mythe ; mais il est moins vraisemblable, selon nous, que le personnage mythologique de Cerbère, parfaitement fixé par Hésiode, doive son origine unique aux explications tentées par les Grecs pour trouver un sens aux monuments incompris des peuples voisins.

La plupart des mythologues modernes ne font pas la part aussi large à l'influence phénicienne. Pour eux la lutte d'Hercule contre les monstres, ou l'éternel combat des éléments de l'atmosphère, est une conception qui, pour avoir été modifiée, n'en reste pas moins essentiellement aryenne. Ils citent comme preuve cette donnée qui revient le plus fréquemment dans les vieux hymnes védiques, le combat d'Indra, le dieu du ciel lumineux, contre Ahi, le serpent, ou V*r*tra, personnification du nuage orageux, qui s'allonge en rampant dans les airs.

Pour d'autres encore, et le nom de M. J. Darmesteter vient naturellement se placer ici sous la plume, le mazdéisme ou religion des Éraniens de la Perse aurait changé cette donnée naturaliste et l'aurait élevée au-dessus de la réalité purement physique pour l'appliquer à la lutte morale du bien et du mal (2).

(1) *L'Imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs.* — 1re partie. *La coupe de Palestrina*, p. XXIII. — Paris, Leroux, 1882.

(2) Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*. Les théories de cet auteur ont été parfaitement réfutées par Mgr de Harlez dans le JOURNAL ASIATIQUE, 1879.

On va même beaucoup plus loin, et l'on ose affirmer très gratuitement que le récit de la Genèse sur la chute originelle offre un rapport trop saisissant avec les croyances éraniennes pour qu'on puisse se refuser à y voir une infiltration du zoroastrisme, et l'on conclut sans aucune preuve que « le mythe védique de V*r*tra, transformé et agrandi en celui d'Ahriman par les livres éraniens, entre par cette voie dans le christianisme (1). »

Mgr de Harlez a victorieusement combattu ces hypothèses inadmissibles (2).

Au point de vue scientifique, chacune des propositions de M. Bréal est une contre-vérité. Ni la Bible ni le christianisme n'ont rien emprunté à l'Avesta ; le contraire est avéré, et en honorant l'archange, vainqueur du dragon infernal, nos hommages ne s'adressent pas plus à Indra transformé, que le V*r*tra indien ne répond à l'Ahriman du mazdéisme.

M. Lenormant apprécie plus justement le mythe du serpent, qui se retrouve dans toutes les traditions de l'humanité.

S'il ne lui paraît pas impossible que l'aspect du nuage orageux qui s'allonge dans le ciel a pu fournir le premier germe de l'idée de faire du serpent l'image terrible de la puissance ennemie, il admet comme plus probable que, chez tous les peuples, cette conception a pu dériver de la scène racontée dans la Genèse et qui d'ailleurs, retraçant un des plus grands faits de l'histoire primitive, a dû être emportée par les nations dans toutes leurs migrations.

L'idée du mal s'associant étroitement pour elles à l'idée des ténèbres, et l'ordre moral se reflétant dans l'ordre physique, le serpent en est venu à symboliser plus tard les luttes de la lumière contre les ténèbres, soit celles du nuage orageux, soit celles que le soleil combat dans son trajet nocturne et dont il triomphe en reparaissant à l'aurore.

(1) Bréal, *Hercule et Cacus*, pp. 136-139.
(2) Voir LA CONTROVERSE, t. II de 1881, pp. 716-736. *Les prétendues origines hindoues du christianisme*, par Mgr de Harlez.

Mais nous ne suivrons plus M. Lenormant quand il écrit que « sa foi de chrétien n'éprouve aucune peine à admettre que le rédacteur inspiré de la Genèse a employé, pour raconter la chute du premier couple humain, une narration qui, chez les peuples voisins, avait pris un caractère entièrement mythique, et que la forme du serpent qu'y revêt le tentateur a pu avoir pour point de départ un symbole essentiellement naturaliste (1). »

S'il n'est pas absolument défendu, sous peine de sortir de l'orthodoxie, de considérer le chapitre III de la Genèse comme un récit figuratif, destiné à rendre sensible un fait de l'ordre purement moral, il est certain d'autre part que cette manière de voir « est contraire au sentiment universel des Pères et des théologiens et doit par conséquent être rejetée (2). »

On pourrait donc admettre, si on le veut absolument, que la séduction du serpent dans la Bible devint pour les Phéniciens le combat de *Cephûn* contre Baal, et par cet intermédiaire, chez les Grecs, la lutte de Typhon contre Zeus. Mais nous pensons que le Baal phénicien se retrouve en Grèce plutôt dans la personne de Melkart, l'Hercule solaire, et que tous les monstres que celui-ci a eus à combattre procèdent, comme nous l'avons dit, de la personnification de la lutte de la lumière avec l'orage, les ténèbres et la nuit.

C'est aussi à la Genèse que M. d'Anselme demande l'interprétation du mythe de Cerbère. Tous ces monstres de la mythologie grecque, lion de Némée, Sphinx, Chimère, sont des souvenirs des chérubins bibliques, gardiens de l'Éden après la chute d'Adam.

(1) *Les Origines de l'histoire*, t. I, pp. 99-106.

(2) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, pp. 367-371. — Voir aussi Petavius, *De sex primorum mundi dierum opificio*, lib. II, c. v, nº 1. « L'opinion d'Origène (sur le caractère allégorique du récit de la chute), reprise plus tard par le cardinal Cajétan, quelque hardie qu'elle puisse paraître, est restée néanmoins à l'abri de toute censure ecclésiastique. » Freppel, *Origène*, t. II, p. 293.

Cerbère n'a pas d'autre origine. En effet, les représentants mythologiques du *Chérub* ont souvent affecté la forme *canine* provenant directement d'une méprise qui avait fait confondre par divers compilateurs l'hébreu *Kerub*, nom de l'ange gardien de l'Éden, avec le mot *Keleb*, nom hébreu du chien.

« C'est ainsi, ajoute M. d'Anselme, que les Grecs ont fait de ce *Chérub (Kerub)*, chargé d'interdire à l'homme devenu mortel le retour vers l'arbre de vie, un *chien (Keleb)*, qui, sous le nom de Cerbère, en grec Κέρβερος, soit *Kerb-gardien* (κερβ—ερος), aurait eu mission d'interdire aux morts la rentrée dans le séjour des vivants. »

« C'est ainsi encore que les Égyptiens ont fait de ce même *Chérub*, et sous le nom d'*Anubis*, un *dieu-chien (latrator Anubis)*, mythologiquement préposé à la garde de la ligne circulaire qui sépare à l'horizon, l'hémisphère éclairé ou de la vie, de l'hémisphère plongé dans les ténèbres ou dans la mort ; — que les Indiens et les Scandinaves préposaient à l'entrée des enfers un chien de garde nommé soit *Sarama*, soit *Garm*, deux formes dérivées de l'hébreu *Kereb;* — que dans une légende bien connue, nous voyons ce même *Chérub*, placé de Dieu à l'*orient* de l'Éden pour en garder les fruits, transformé en un chien *Orthros* soit *du point du jour* (ὀρθρος, *diluculum)*, que le dieu *Verbe Géryon* (γῆρυς, *vox)* aurait établi gardien de ses bœufs (1). »

Plus d'un lecteur aura souri en lisant ces étranges jeux de mots qui n'ont rien à voir avec la science. Aussi n'est-ce que pour mémoire que nous avons rapporté l'opinion de M. d'Anselme. Nous aurons bien vite fait de la réfuter.

Écoutons Mgr de Harlez. « Que peuvent penser les gens qui étudient d'un argument comme celui qui fait du chien *Cerbère* une altération de *Kerub*, provenue de ce que les Grecs et les Égyptiens auraient lu un *l* pour un *r*. Outre que c'est là une affirmation gratuite, qui ne s'appuie absolument sur rien, et que par conséquent on ne peut présenter avantageu-

(1) La Controverse et le Contemporain, t. II, p. 319.

sement dans une argumentation, elle donne lieu aux conséquences les plus singulières. D'abord, ce n'est pas en changeant simplement *l* en *r* que de ***Kerub*** on fait ***Keleb***, il faut un peu plus que cela. Et puis, pour que les Égyptiens aient emprunté leur dieu-chien ***Anubis*** au ***Kerub***, orthographiquement mutilé, il faudrait que ce mot ***Kerub*** eût existé longtemps avant la Bible, il faudrait même que les hommes du paradis terrestre eussent parlé hébreu. D'ailleurs, les Grecs ont si peu altéré le mot ***Kerub*** qu'ils en ont fait γρυπ, γρυφ, d'où est aussi dérivé notre mot français griffon (1). »

Mais revenons au mythe de Cerbère. Établissons la parenté des légendes que nous venons d'analyser avec celle de l'horrible fils de Typhon.

La sombre nuée apparaît dans chacune des représentations diverses du mythe. On l'aperçoit dans la fable d'*Orthros*, le frère de Cerbère. Préposé à la garde des bœufs de Géryon, il est tué par Hercule, Or, Géryon, le Cacus de l'Italie, c'est-à-dire l'aveugle, le ténébreux, *Cæcus*, ou bien le méchant, κακὸς, c'était le représentant du principe mauvais ou de l'obscurité. Ainsi du moins l'entendaient les hellénistes de Rome, car le vrai nom de *Cacus* est *Cacius* ou mieux *Cæcius*. Et voici un rapprochement au moins singulier. Aristote, cité par Aulu-Gelle, parle d'un vent nommé *Cæcias*, qui a la propriété d'attirer à lui les nuages. « Ce vent, ajoute M. Reinach, est identique au brigand Cæcius, qui attire les bœufs de Jupiter (2). »

Mais *Orthros* est aussi le nom de l'aurore, du matin (3). *Orthros*, qui veille sur les bœufs de Géryon, c'est-à-dire sur

(1) La Controverse et le Contemporain, t. II, p. 331.

(2) S. Reinach, *Manuel de philologie classique*, t. I, p. 369.

(3) Dans son compte rendu, *Berliner philologische Wochenschrift*, t. I, p. 113, M. Schröter a bien voulu attirer notre attention sur la glose d'un scoliaste d'Hésiode qui confirme l'assimilation de ὄρθρος, adjectif signifiant « matinal » avec le dieu de l'hiver, *ἐν ταῖς ἑωθιναῖς καταστάσεσι καὶ ὀρθριναῖς ἐπιγίγνεται σφοδροτέρα καὶ ἐπικρατεστέρα ψύξις*. *Theog.*, v. 293.

les noirs nuages du crépuscule, devient donc l'auxiliaire des ténèbres, la dernière résistance dont triomphe le soleil, personnifié par Hercule, avant de verser sur le monde des flots de sa lumière.

« Géryon, dit M. le baron de Witte, qui a étudié ce mythe d'une manière approfondie (1), Géryon est la personnification du temps, de la saison pluvieuse, de l'hiver, du brouillard qui s'élève de la surface de la terre, des vents déchaînés, des orages qui grondent. Il est un emblème, comme la *triple* Hécate, des phases de la lune, de la foudre, des trois saisons. Son séjour près de la demeure des morts en fait un acolythe de Pluton ; ou bien encore il s'identifie complètement avec ce dieu, comme l'a judicieusement observé M. Jacobs (2). »

Géryon paraît donc identique à Typhon, c'est une variante du thème. Il n'est pas improbable que les anciens aient entrevu cette assimilation, et un texte inexpliqué d'Euripide semble donner quelque poids à cette conjecture.

Dans l'*Hercule furieux* (3), Alcide s'écrie : « Quels monstres n'ai-je pas tués ? Lions furieux, Typhons à trois corps, géants, quadrupèdes ! » Le τρισωμάτους Τυφῶνας a intrigué tous les commentateurs. C'est la seule fois que Typhon a reçu cette épithète.

Elmsleius (4) avait proposé de lire au lieu de Τυφῶνας le mot Γηρύονας. Et en effet, l'appellation de τρισωμάτους, à trois corps, est la désignation classique de Géryon.

Sans aller jusqu'à ce changement de texte, Visconti (5) ne fait pas difficulté de reconnaître Géryon dans les Typhons à trois corps auxquels Euripide fait ici allusion. Il est vrai que plus tard il hésite et propose de lire avec une virgule

(1) *Hercule et Géryon, explication d'un vase peint appartenant à M. le vicomte Léon de Laborde.* BULLETINS DE L'ACAD. ROY. DE BELGIQUE, t. VIII, 1841, pp. 437-450.
(2) *Bibl. der alt. Litt. und Kunst, herausgegeben von Tychsen und Heeren.* Stück X, p. 51.
(3) V. 1271.
(4) Ad Aristoph. *Ach.*, 1082.
(5) *Musée Pie-Clémentin,* t. II, p. 58.

τρισωμάτους, Τυφῶνας. Τρισωμάτους désignerait tous les êtres monstrueux comme Cerbère, l'hydre de Lerne, Géryon, tous τυφωνας, tous issus de la race de Typhon. Mais aucune édition n'a jamais porté cette virgule.

En tout cas, l'assimilation est curieuse et permet de rapprocher Géryon de Typhon et de Cerbère dont nous connaissons si bien le caractère mythologique.

L'étymologie de Géryon, que Creutzer et M. le baron de Witte considèrent comme dérivé de γῆρας, vieillesse, ouvre de nouveaux horizons à l'interprétation. En effet, cette allusion se retrouve dans l'épithète consacrée d'*Ophioneus*, le précurseur de Typhon, dont nous avons parlé et qui est toujours qualifié de γέρων.

De même, le *qadmûn* phénicien, qui dans les cosmogonies phéniciennes intervient dans les luttes de Çephûn = Typhon, est appelé par Clément d'Alexandrie ὁ παλαιὸς « l'ancien » (1). Le nom même de Géryon induirait donc à l'identifier avec Typhon. Il est certain que ces détails font assez bien ressortir l'unité de la conception primitive.

Ce ne sont pas les seuls rapports que nous ayons à relever entre les monstres détruits par Hercule.

Euripide confond par deux fois l'hydre de Lerne avec Cerbère, ou du moins il lui donne le nom de chien (2), κύνα Λέρνας. Ce texte confirmerait donc l'opinion de Pausanias et de Banier, rapportée plus haut et qui prétend que Cerbère n'est autre chose que le serpent de Ténare. Il est vrai que Brodæus donne au passage d'Euripide un autre sens.

D'après lui, le nom de chien serait imposé à l'hydre de Lerne à cause de sa grande férocité. A l'appui de son affirmation, il cite l'exemple d'Antipater (3), qui appelle les abeilles des chiens, parce que leur morsure donne la mort. Cette analogie suffit à démontrer le peu de sérieux de cette explication. L'auteur remarque avec plus de justesse que

(1) *Stromat.*, VI, p. 278, éd. Sylburg.
(2) V. 419 et v. 1278.
(3) *Anthologia*, p. 53. Éd. Stephanus.

l'hydre de Lerne, étant d'ailleurs de la race qui avait donné les deux chiens Orthros et Cerbère, méritait aussi de porter ce nom de chien.

Voilà, nous semble-t-il, des données suffisantes pour affirmer l'identité de tous les monstres vaincus par Hercule. Comme l'a fort bien dit M. Bréal, c'est, à la lettre, un même monstre qui renaît continuellement de lui-même. Les variantes s'expliquent, ou bien par le développement naturel à tous les mythes, ou par des légendes locales qui ont transformé le thème originel.

Il ne nous paraît pas impossible de tracer, hypothétiquement sans doute, mais du moins avec quelque vraisemblance, les migrations du mythe primitif. De la Phénicie (1), d'où le personnage de Melkart-Hercule serait originaire et où il luttait contre Typhon, nous le voyons passer en Espagne, dans les colonies tyriennes de Gadès. Là se raconte le combat d'Hercule contre Géryon.

Typhon a déjà disparu, mais il reste une trace de son existence dans son fils, le chien Orthros, tué avec Géryon.

En Grèce, Hercule lutte tout à la fois avec Cerbère, avec la Chimère, le lion de Némée et le Sphinx.

La première de ces légendes, s'il faut en croire Pausanias, est plus particulière à la Laconie, la scène s'étant passée au promontoire de Ténare.

Dans la victoire sur la Chimère, le dieu solaire porte le nom de Bellérophon, c'est-à-dire, comme l'a démontré Max Müller, « le tueur du monstre velu (2) ». En effet, *Bellerophontes* serait pour *Ellerophontes;* or ἔλλερα, en sanscrit *varvara*, en latin *vellus*, *velleris*, signifie « laine, fourrure, toison. » Le *Belleros*, tué par Bellérophon, serait un *monstrum villosum*, comme du reste l'étaient la Gorgone, *villosa*

(1) M. Sayce remonte plus haut encore que la Phénicie. Pour lui la légende de Géryon est d'origine chaldéenne ; ce serait l'épopée d'Izdubar transmise aux Phéniciens et par eux aux Grecs. *The Academy*, vol. XVIII, p. 3.

(2) *Essays*, t. II, pp. 153 et suiv.

guttura monstri Medusæi (1) et Cacus, *villosaque setis pectora semiferi* (2). Par une coïncidence assez singulière, le poète Lucain donne à Cerbère la même épithète *villosaque colla colubris Cerberus excutiens*.

Le Sphinx de Thèbes est encore une variante du principe ténébreux, et Œdipe qui en triomphe est un descendant du phénicien Cadmus. Or Cadmus, primitivement *Qadmûn* à Tyr, est un auxiliaire de Zeus dans sa lutte contre Typhon. Plus tard, Œdipe, un de ses descendants, a repris pour son compte les rivalités paternelles contre un des fils de Typhon (3).

Mais on se demandera peut-être comment les Aryas eux-mêmes ou tout au moins leurs descendants arrivèrent à cette croyance singulière de faire garder le royaume des ombres par une divinité cynocéphale? Essayons de répondre à cette question.

Nous remarquons que le chien des enfers, Çabala, le prototype de Cerbère, dans les chants sacrés des Hindous, dérive d'un mythe plus ancien. Car il descend de la chienne *Saramâ*, qui intervient dans les luttes d'Indra, la lumière, avec *Ahi* ou *Vrtra*, les ténèbres. Ceci nous met sur la trace de l'origine même du mythe. Les Aryas avaient divinisé la lutte des éléments, ou plutôt, adorateurs de la nature, invoquant le soleil pour sa lumière et craignant pour lui les ténèbres, les nuages qui le cachaient à leurs yeux, ils en vinrent à figurer ces deux activités, la lumière et l'ombre, sous les traits de personnages anthropomorphiques ou autres. Puis vinrent les poètes et leurs métaphores ; le mythe succéda désormais au culte de la nature, et c'est alors que Cerbère est devenu une divinité des enfers.

(1) Ovide, *Métamorph.*, X, 21.
(2) Virgile, *Æn.;* VIII, 266.
(3) Cfr M. Bréal, *Le Mythe d'Œdipe* et Comparetti, *Edipo è la mitologia comparata*.

Le mythe de *Vrtra* se compliqua de tous les accessoires dont l'imagination des aèdes l'embellit successivement. Alors naquit l'idée de la chienne Saramâ, associée à Indra dans ses combats contre Ahi. Plus tard les rôles changent, la chienne ou mieux *Çabala* se met au service de *Vrtra*, se confond avec le principe ténébreux et finit par devenir très naturellement un des génies du monde infernal, lorsque les poètes védiques voulurent préciser leurs idées sur le lieu où les méchants étaient châtiés.

Le premier de ces coupables fut *Vrtra*, et *Çabala* fut relégué avec lui au plus profond des enfers. Le chien *Orthros* des Grecs, qui défend les bœufs de Géryon, reproduit la première phase du mythe : la lutte de l'ombre, *Vrtra*, avec la lumière. Son nom est d'ailleurs analogue à celui de *Vrtra*. Le *v* sanscrit est représenté par l'esprit doux ; quant à l'aspiration du θ, elle est due au voisinage de la lettre *r*, comme dans ὄλεθρος, βάραθρον, ἄρθρον. D'ailleurs le zend a *Verethra* (1).

Quant à Cerbère, il représente plutôt la seconde phase du mythe hindou, le chien de la tempête partage le châtiment de *Vrtra* jeté dans les enfers.

Il resterait maintenant à expliquer comment la conception primitive a subi successivement en Grèce les changements que nous avons déjà étudiés.

Emportée par les Pélasges du berceau commun de leur race et gardant toujours sa double signification de divinité infernale et de génie d'un phénomène atmosphérique, elle fut plus tard, en Asie Mineure, modifiée, surtout dans cette dernière signification, par l'influence phénicienne et assimilée de nouveau aux mythes qui personnifient la lutte du principe

(1) Le Dr Spiegel (*Beiträge* de Kuhn, t. VI, p. 391) nie cette dérivation. Il déclare se rallier aux idées de Pott (*Etymologische Forschungen*, II [2], I, p. 749). Pott voit dans *Orthros* un adjectif, qui aurait le sens de *matutinus*, matinal, sans le moindre rapport avec le sanscrit *Vrtra*.

lumineux contre les ténèbres. Chez les Grecs, Cerbère rappelle *Çabala*, le fils de Saramâ, le chien des enfers et comme Saramâ, il a trait, en vertu de sa descendance de Typhon et de sa défaite par Hercule, aux légendes personnifiant les phénomènes de l'air, du vent, de l'orage. Chez les Latins, au contraire, le souvenir de son caractère infernal persiste davantage et presque seul.

Homère ne connaît que la légende de Cerbère enchaîné par Hercule, c'est-à-dire le côté purement matériel du mythe. Hésiode, en insistant avec tant de soin sur la généalogie de Cerbère, par le rapport qu'il établit entre lui et les autres monstres dont Hercule purgea la Grèce, touche, d'une manière inconsciente peut-être, mais très réelle, aux origines mêmes du mythe.

« Remarquons, dit M. Bréal, comment la poésie grecque en touchant de sa baguette magique ces sombres visions a su les transformer et les purifier. A la fois inventive et fidèle, la Grèce n'a pas oublié le chien *Çarvara :* mais elle l'a relégué au plus profond du Tartare... Pendant que les Hindous et les Perses amènent un chien au lit des mourants, pour qu'il les escorte dans le noir séjour, les Grecs ont confié la conduite des âmes à la figure ailée et souriante d'Hermès psychopompe, chantée par les poètes, immortalisée par les sculpteurs. »

Ces conclusions de notre étude sont conformes à celles de M. Decharme. Nous tenons à citer la page suivante sur la signification du mythe de Cerbère (1).

La signification de ce mythe ne peut guère laisser de doute dans l'esprit. Cerbère, fils de Typhon et d'Echidna, frère d'Orthros (2), est comme celui-ci un chien monstrueux. Or dans la mythologie aryenne le chien, l'animal mythique

(1) *Mythologie de la Grèce antique*, p. 500.
(2) Apollod., II, 5, 12. La scène de l'enlèvement de Cerbère par Hercule est souvent reproduite sur les vases archaïques. Voir Gerhard, *Auserles. Vasenbil.*, pl. 129-131.

qui veille aux portes du ciel, de même que le chien réel a sa place au seuil de la maison (1) est généralement une personnification du crépuscule. Cerbère dont le nom est synonyme d'obscurité (2) fut probablement d'abord le crépuscule du soir, le gardien de la nuit du côté de l'occident. C'est dans cette région occidentale et transocéanique que la tradition de l'Odyssée place le séjour des ombres.

Cerbère était ainsi devenu le redoutable portier des enfers et il conserva ce sens restreint quand l'imagination grecque transporta les enfers dans les profondeurs de la terre. Héraclès qui descend dans le monde obscur de la mort et qui en revient avec Cerbère enchaîné, c'est donc le soleil qui le soir pénètre dans la région des ténèbres, qui, le matin, vainqueur des puissances de la nuit, revient à la lumière où il semble traîner avec lui le chien du crépuscule dont l'apparition sur la terre ne dure qu'un instant.

Telle est l'histoire du mythe de Cerbère et de ses destinées dans la mythologie grecque et romaine. Il ne devait pas mourir avec les cultes de Rome et de la Grèce, ou, s'il mourut, ce fut pour renaître dans l'immortelle épopée du Dante. A la porte de cet enfer, où on laisse toute espérance, veille encore

> CERBERO, *fiera crudele e diversa,*
> *Con tre gola caninamente latra*
> *Sovra la gente, che quivi è sommersa* (3).

C'est toujours le classique Cerbère, la bête cruelle, et l'on peut dans l'épithète *diversa* reconnaître encore l'antique *Çabala*, le tacheté, des poètes védiques. Les trois têtes y sont, *con tre gola*, et les hurlements effroyables de Cerbère n'ont pas cessé de retentir dans la sombre demeure.

(1) *Théog.*, 306-312.— De Gubernatis, *Mythologie zoologique*, t. II, p. 18, trad. P. Regnaud.
(2) Max Müller, *Nouv. leçons*, t. II, p. 224.
(3) *L'Inferno*, ch. VI.

LE PERSONNAGE D'ARLEQUIN

« Rien n'est opiniâtre comme une croyance traditionnelle: plutôt que de s'effacer, elle se réfugie, pour des siècles, dans un conte de nourrice ou dans un jeu d'enfant (1). »

Aucun personnage légendaire ne vérifie autant que le héros de cette notice, la pensée d'Ozanam citée comme épigraphe. A en croire les conclusions des recherches tentées à ce sujet, voilà plus de vingt-deux siècles qu'Arlequin a le privilège de faire passer aux petits et aux grands enfants quelques heures de franche hilarité.

Est-il beaucoup de lecteurs qui se doutent de la haute antiquité du grotesque mime qui a égayé leur enfance ? Son histoire peu connue offrira donc quelque intérêt. Aujourd'hui que son souvenir semble près de disparaître, il y a un certain charme à suivre, dans la tradition universelle des peuples, les traces qu'il a laissées de son passage.

Qu'on ne s'attende pourtant pas à une étude complète. Nous nous abstiendrons de traiter du caractère scénique et de la nature des attributions d'Arlequin, ainsi que du grand nombre de comédies auxquelles il a été diversement mêlé. Notre but se restreint aux *faits traditionnels* sur lesquels se basent l'histoire et la philologie, pour reconstituer avec quelque probabilité la généalogie du personnage et montrer son antique origine.

(1) Ozanam, *Les Germains avant le christianisme*, ch. II.

Une dernière observation ; elle n'est pas sans importance.

Le héros de comédie que nous connaissons sous le nom d'Arlequin a eu, pendant des siècles, une existence indépendante de son nom : le type théâtral d'Arlequin date, on le verra bientôt, des premières époques de l'art mimique à Rome ; mais, hâtons-nous de le dire, sous une dénomination bien différente de celle dont nous allons rechercher les vestiges. Ce fut seulement vers le XVe siècle que le bouffon italien fut baptisé du nom d'Arlequin.

Or cette dernière appellation avait appartenu jusque-là à des personnages d'un ordre tout différent. Elle se rattache, par une dérivation que nous expliquerons, dans ses éléments initiaux et constitutifs, à des mythes communs à tous les peuples de la race aryenne, et nous reporte par conséquent aux temps de la primitive union des Aryas.

Notre étude se partagera ainsi, fort naturellement, en deux parties très distinctes. Car c'est précisément cette *existence séparée de deux personnages* dont les *noms* finissent par *se confondre*, que nous nous proposons d'étudier. Remontant aux origines diverses de chacun d'eux, nous tâcherons de découvrir s'il n'y a pas quelque raison secrète qui justifie cette dénomination commune.

L'imagination des anciens peuples a été vivement frappée de la force et de la rapidité des vents, alors que furieux et déchaînés ils exercent de toutes parts leurs ravages et renversent dans leur course désordonnée les obstacles qui veulent s'opposer à leur passage. On est porté à les comparer à une légion de guerriers volant au combat ou à une troupe de chasseurs emportés à la poursuite du gibier.

Quand les vérités de la révélation originelle commencèrent à s'effacer, la plupart des *phénomènes naturels* devinrent des *personnifications mythologiques*, des *divinités secondaires* agissant au nom et par la vertu du dieu suprême qui se retrouve au sommet de tous les panthéons antiques.

« Cette formation des mythes, dit M. Adolphe Pictet (1), est une conséquence si naturelle de la personnification des êtres et des puissances cosmiques qu'on les voit surgir et se multiplier dans toutes les religions polythéistes. Ce ne sont point des fictions individuelles, imaginées à plaisir et en vue de les imposer comme croyances, mais bien des créations spontanées du génie poétique des peuples... Un mythe n'est ainsi qu'une idée, un fait, présentés sous la forme d'un récit, d'une légende, qui en devient comme l'expression poétique. »

Les vents et leur course furibonde par le vaste champ des régions éthérées furent dans l'esprit de nos ancêtres le résultat immédiat de l'action d'êtres surnaturels. Il y a plus, ces phénomènes naturels eux-mêmes ne tardèrent pas à représenter ces personnages célestes, conduits et mis en mouvement par une divinité supérieure.

Nous venons de le dire, deux types caractérisent ordinairement, selon l'esprit et les tendances de chaque peuple, cette grande agitation des tempêtes. Pour les uns, c'est une *armée* innombrable et terrible ; les autres en ont fait une *chasse* animée et violente.

Suivez dans tous les cultes païens le développement de ce mythe et presque toujours vous le reconnaîtrez aux traits distinctifs que nous venons de tracer. Dans le cours de ce travail, nous aurons plus d'une fois l'occasion de le constater. Mais pour le moment, il est inutile d'insister davantage.

Sans doute le lecteur s'est déjà demandé où nous voulons le conduire : car le voilà bien loin, ce semble, du personnage d'Arlequin dont on promettait de l'entretenir. Le malentendu sera facilement dissipé, quand nous lui aurons dit que le chef de cette *armée des airs*, le veneur qui mène cette *chasse* furibonde dont nous venons de parler, n'est autre que le fameux Arlequin. C'est Arlequin lui-même que nous trouverons sous ce nom et avec son caractère de roi de

(1) *Les Aryas primitifs*, t. II, p. 686.

la tempête chez la plupart des peuples indo-européens. La France et surtout l'Allemagne ont gardé ses vestiges parfaitement reconnaissables et l'Inde antique, qui a jeté de si vives lumières sur les traditions de la race aryenne, donnera elle aussi quelque éclaircissement à son sujet.

Nous avons préféré suivre dans notre marche l'ordre ascensionnel, c'est-à-dire prendre la légende le plus près de nous qu'il sera possible afin de remonter graduellement à ses origines les plus reculées.

I. TRADITIONS EUROPÉENNES.

Le mot *Arlequin* est de provenance germanique. Ce n'est qu'à la suite de plusieurs transformations qu'il a passé dans les langues romanes. Les vieux auteurs du moyen âge, surtout les trouvères dans leurs ballades, parlent fréquemment de *la mesnie* ou *maisnie d'Helkin*, c'est-à-dire, *suite d'Helkin* (1). Ce dernier terme s'écrivait indifféremment *Helkin, Herlkin, Helquin* et *Herlequin ;* en latin *milites Helkini* ou *Herlkini* (2).

Cette même dénomination apparaît encore dans le composé *Maniehennequin*. C'est ainsi que se nommait, d'après MM. Xavier Thiriat (3) et E. Henry Carnoy (4), la musique

(1) En traduisant *suite d'Helquin,* nous nous servons d'un mot qui n'est pas rigoureusement exact. Ménage dit mieux *familia Helkini,* ce qui s'explique : car *mesnie* est probablement apparenté avec le mot français *maison,* latin *mansionem.* Voici ce que dit à ce sujet M. A. Scheler. Un type latin *mansionata* auquel répond notre *maisonnée* a produit par contraction les formes italienne *masnada,* espagnole *mesnada, menada ;* provençale *mainada,* vieux français *maisnée, maisnie, mesgnée* « famille, troupe, bande. »

(2) Ampère, *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne,* t. II, p. 139.

(3) MÉLUSINE, t. I, p. 477.

(4) REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, t. IV, p. 372, dans l'article intitulé *Les Acousmates et les chasses fantastiques.* Dans ce travail M. E. Henry Carnoy examine comme nous les différentes traditions relatives à l'armée des airs et aux chasses aériennes. L'auteur insiste

céleste, qui au dire des légendes se fait entendre parfois pendant les soirées d'automne. MM. Thiriat et Carnoy ne donnent aucune explication de ce mot *Maniehennequin*. Après ce que nous venons de dire, il sera bien aisé de lui restituer sa physionomie primitive, car *Maniehennequin* est une corruption évidente de *maisnie Hennequin*, *Hellequin*.

La *mesnie d'Helkin*, on le sait, n'était pas autre chose que la troupe des réprouvés, traînée par le tyran des enfers à travers le monde pendant l'obscurité de la nuit. On rapporte plusieurs visions qui donnent la description de cet infernal cortège. La plus célèbre de toutes est celle du prêtre Gauchelm, qui, un soir, attardé sur une route de Bretagne, rencontre l'armée d'Helkin et son lugubre appareil. Saisi d'épouvante, il voit défiler devant lui une suite interminable de châtelains et de seigneurs des environs, des moines, des prêtres, livrés pour leurs crimes aux flammes de l'éternel supplice. Il reconnaît jusqu'à son propre frère qui l'engage à amender sa vie trop dissipée et peu digne de sa condition (1).

On retrouve la *mesnie* sous différents noms dans toute la France. En Alsace, Helkin devient *Hubi* ou *Freischütz*, c'est-à-dire *Robin des bois*, le *Robin Hood* d'Angleterre. Dans le centre, on a la *Chasse à Bôdet*, la *Chasse à Ribaud* ou *Rigaud*. En Poitou, c'est la *Chasse Gallerie* et sur les bords de la Loire la *Chasse Briquet*.

Il est difficile d'expliquer tous ces noms qui ont souvent une étymologie toute locale.

Quoi qu'il en soit, l'existence d'une légende ayant trait à l'armée des airs est incontestablement démontrée pour la France. Nous reviendrons encore plus loin sur d'autres caractères de cette étrange tradition.

beaucoup sur les légendes de l'Alsace et du centre de la France ; mais laisse complètement de côté les superstitions normandes, bretonnes et germaniques. Il faut s'expliquer ces lacunes par la nature des sources consultées par M. Carnoy, qui s'est tenu surtout à l'abbé Braun et à Laisnel de la Salle.

(1) Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au XIII[e] siècle*, p. 456.

Il ne fallait pas plaisanter avec le fameux cortège. Le prêtre Gauchelm faillit mourir d'épouvante à la vue de la *Mesnie* d'Helkin. Mais l'abbé Braun raconte bien davantage. Un soir certain paysan alsacien fut enlevé par la suite de *Hubi* du milieu de ses compagnons de route et transporté du Lerchenfeld près Saint-Gangolf jusqu'au Bollenberg. En passant par dessus le Schäfferthal, il faillit se donner une entorse en heurtant le clocher de la chapelle.

Voici un autre trait. On faisait la veillée dans une chaumière de campagnards. Tout à coup l'on entend le bruit de la chasse aérienne, les aboiements des chiens, les sons du cor. Saisis de frayeur, les villageois gardent un respectueux silence. Mais un jeune paysan plus sceptique que d'autres s'écrie d'un ton gouailleur : « Gayère, part à ta chasse. » Il n'avait pas achevé qu'il retombait devant l'âtre, foudroyé et noir comme un charbon.

D'après la plupart des légendes récentes, *Herlekin* ne serait autre que Satan, le chef des esprits pervers parcourant le monde à la tête de son armée.

Mais cette conception ne présente pas des traits d'originalité assez accentués pour constituer la forme première de la légende. Évidemment il faut remonter plus haut, et voir s'il n'y a pas dans les traditions antérieures quelques données qui permettent de retrouver le récit primitif.

Il existe au-delà du Rhin, en Allemagne, depuis la Scandinavie jusqu'à la Bavière et la Suisse, une croyance populaire identique à la mesnie d'Herlequin. Là, comme en France, une armée invisible, mais dont la marche bruyante glace d'effroi le malheureux qui l'entend passer sur sa tête, se promène dans les airs. Elle a pris, ainsi que celui qui la conduit, différents noms et revêtu des caractères particuliers, suivant le génie de chaque peuple.

Les chants sacrés des mythologies germaniques et scandinaves nous montrent Odin, leur dieu suprême, chevauchant à travers les espaces éthérés, à la tête des Alfes ou Elfes et

des Valkyries belliqueuses. Cette étrange croyance a fait le tour de l'Allemagne et s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

Au témoignage de Grimm, d'Ozanam et d'Ampère, longtemps les paysans du Mecklembourg, comme ceux de la Suède, laissèrent sur leurs champs moissonnés une gerbe d'épis pour le cheval du dieu. Aussi dans quelques localités le foin porte-t-il en poésie le nom de *Sleipnis verdhr*, c'est-à-dire nourriture du cheval d'Odin (1). Ce cheval portait dans les superstitions populaires le nom de *Sleipnis* (2). Aujourd'hui encore, les pêcheurs danois et poméraniens croient reconnaître, dans les vents impétueux qui soufflent sur leurs côtes, les bruits menaçants de la chasse aérienne.

C'est sous cette dernière forme que le souvenir de l'Odinisme s'est conservé en Germanie. *L'armée furieuse* et le *chasseur féroce* font l'objet fréquent des vieilles poésies et des chants des anciens bardes (3). Et chose digne de remarque, l'appellation de *wüthendes Heer* « armée furieuse », attachée à cette superstition, donne un précieux renseignement. En effet *wüthendes* est le participe présent du verbe *wüthen* « être furieux » ; or la racine de ce dernier mot se rapporte immédiatement à celle de *Vuothan* ou *Wuothan*, ancienne forme teutonique de *Woden ;* d'où *Wôdan* en Lombardie, *Weda* en Frise et enfin *Voden* ou *Odin* chez les Anglo-Saxons.

En vertu de son étymologie, le *wüthendes Heer* n'est donc pas tant *la chasse furieuse* que *la chasse de Wôden* ou *d'Odin*. Le premier sens dérive de la communauté de racine qui existe entre *Wuothan* et *wuot* qui signifie *mens, animus*.

(1) Roscher, *Hermes der Windgott*, p. 112.
(2) Schwartz, *Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen*, t. II, p. 133.
(3) Voir sur l'*armée furieuse* et la *chasse sauvage*, Roscher, *Hermes der Windgott*, pp. 104-113; Schwartz, *Die poetischen Naturanschauungen*, t. I, pp. 53, 117, 127, 151, 247, 251, 256 ; t. II, pp. 124, 133, 138, 147, 153, 157.

Le même rapport existe en langue scandinave entre *Odhinn* et *odhr*, c'est-à-dire *sensus*, *mens* (1).

Outre ces rapprochements purement philologiques entre *l'armée furieuse* et la *mesnie d'Herlekin*, signalons encore quelques points de contact qui feront mieux saisir la possibilité d'une comparaison.

Herlekin, avons-nous dit, c'est dans les Gaules le chef des fantômes, des esprits ; c'est Satan, le cruel tyran des morts. Nous retrouvons le même trait dans une version de la chasse aérienne des Germains. Car Wodan, surtout en Germanie, est invoqué comme le roi des combattants tombés sur le champ de bataille. Il les rassemble pour en composer son cortège et, de même qu'*Herlekin* traîne à sa suite la foule gémissante des trépassés, ainsi chaque nuit *Wodan* s'élance dans les airs conduisant la longue bande des guerriers qu'il a recueillis sur le champ de carnage (2).

Il y a plus : quand le christianisme eut renversé les divinités païennes, celles-ci furent confondues, par les peuples, avec les démons. La *chasse d'Odin* disparut pour faire place à la *chasse du diable*.

Cette dernière transformation donne la clef d'une autre variante de l'antique légende. Tout le monde a lu la charmante ballade de Bürger, *Der wilde Jäger*, « le chasseur féroce ». Elle rapporte l'histoire d'un seigneur, condamné pour ses injustes vexations envers les hommes et les animaux, à errer pendant toute l'éternité et à chevaucher dans les airs jusqu'à la fin du monde.

(1) Ozanam, *Les Germains avant le christianisme*, chap. II. — Voir aussi Roscher, *Hermes der Windgott*. Le nom de *Wuotan*, dit Roscher, indique nettement sa signification primitive de dieu du vent. En effet Grimm (*Deutsche Mythologie*, t. III, p. 120); Simrock, (*Handbuch der deutsche Mythologie*, t. II, p. 184); Mannhardt, (*Die Götter der deutschen und nordischen Völker*, p. 107) et W. Müller, (*Geschichte und System der altdeutschen Religion*, p. 181) dérivent *Wuotan* (*Odhin*) d'un verbe *watan*, *wuot* (ancien norrois *vadha*, *ôdh*). Zimmer (*Zeitschrift für deutschen Alterthum und deutscher Literatur*, t. VIII, p. 161) le rattache directement au sanscrit *vâta*, *vâyu*.

(2) Ozanam, *Les Germains avant le christianisme*, chap. IV.

Qui ne reconnaît la chasse du diable ? Et en se reportant à la vision du prêtre Gauchelm, n'est-il pas vraisemblable de conclure à l'*affinité* des deux récits ? Nous serions bien près de conclure ainsi, surtout après Ampère qui croit à la *parfaite identité* des deux traditions (1).

Nous sommes ainsi ramené à la *Mesnie d'Herlekin*, ou plutôt, devrions-nous dire, la voilà reproduite dans ses détails principaux.

D'ailleurs la manière dont cette superstition s'est probablement introduite en France vient fournir une conjecture plausible au parallélisme que nous sommes porté à admettre.

On sait que les influences germaniques, aux premiers siècles du moyen âge, se répandirent dans toute l'Europe occidentale. A la suite des invasions, elles se firent sentir jusqu'en Espagne et en Sicile. Serait-il donc si étonnant que les traditions de l'Odinisme eussent pénétré dans les provinces de la Gaule, à la suite des hordes normandes ? Tout au moins a-t-il pu rester quelques traces de ces conceptions mythologiques qui faisaient les délices des farouches guerriers du Nord.

La Mesnie d'Herlekin est en effet une superstition normande et bretonne ; elle vient des côtes infestées par les Saxons ; nulle part il ne s'en découvre au midi ou à l'est des Gaules des vestiges qui n'aient leurs origines dans le nord ou dans l'ouest. Puis, le nom même d'Herlequin, comme nous le disions plus haut, ne permet pas l'hypothèse d'une origine française. Il accuse trop évidemment une source germanique.

Helkin ou *Herlekin* est la forme à peine altérée de *Ellenking* « roi des Elfes », terme que les Anglo-Saxons avaient eux-mêmes tiré de *Ellenkönig*, assimilation pour *Elfenkönig* ou *Alfenkönig* « roi des Elfes ou des Alfes. »

(1) Ampère, *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, tome II.

Or, le « roi des Elfes » n'est autre que *Wodan* ou *Odin* comme nous l'avons vu plus haut. *Arlequin*, ou *Helkin*, représente donc le dieu scandinave, chef de l'armée des airs, devenu après la chute du paganisme, Satan, le chef des démons.

Plus tard, des personnages historiques ont, eux aussi, été placés à la tête de cette chasse fameuse (1). En Danemark, les célèbres rois Abel et Waldemar ; en Allemagne, l'empereur Charles-Quint et un général du Grand Électeur.

Les Gallois en avaient attribué le commandement à leur roi Arthur qu'ils ne purent jamais se résoudre à croire mort. Pour eux, les tempêtes se déchaînant sur les rochers de Cornouailles n'étaient que les échos lointains des bataillons d'Arthur, au combat de Glastonbury.

La France, ce qui n'étonnera personne,avait mis Charlemagne, le héros de toutes les légendes du moyen âge, à la tête de la chasse furieuse ; plus tard, il fut remplacé par Hugues Capet, l'héroïque défenseur de Paris contre les Normands. Enfin, la tradition du Grand Veneur de Fontainebleau semble être la dernière variation de ce thème inépuisable. On connaît le féroce chasseur qui parcourt la forêt de Fontainebleau avec un bruit affreux. S'il faut en croire Sully, son arrivée présage de grands malheurs : il fut entendu, constate la tradition populaire, la veille de la mort de Henri IV, et lors de l'abdication de Napoléon Ier.

Ainsi donc Arlequin, c'est-à-dire Odin, est devenu successivement le Diable, Abel et Waldemar, Arthur, Charlemagne, Hugues Capet, Charles-Quint et le Grand Veneur de Fontainebleau (2).

Avant de passer outre, il nous faut dire un mot du caractère mythologique de la troupe d'Odin : on y trouvera de quoi établir une nouvelle ressemblance avec la *Mesnie d'Her-*

(1) Mannhardt, MÉLUSINE, t. I, p. 567.
(2) Ces détails sont donnés par Ampère, *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, t. II.

lequin. Nous répondrons par là même à une objection qu'on pourrait précisément tirer d'une différence apparente d'attributions entre les Alfes ou Elfes germaniques et les démons de l'armée d'Helquin.

On retrouve, croit-on, dans la cosmogonie du Nord, le dualisme des anciennes religions. Sans avoir, comme les zoroastriens de Perse, poussé jusqu'à la divinisation la personnification des principes du bien et du mal, les anciens Germains distinguaient cependant les Elfes en bons et en mauvais; ils concevaient donc pour Odin une double espèce de ministres, destinés à des fonctions opposées. Les uns étaient des messagers de paix, les dispensateurs des bienfaits célestes, les autres étaient comme les exécuteurs des vengeances du dieu. Si, dans la troupe d'Helkin, nous ne voyons que des êtres terribles, armés pour la punition des coupables, cette divergence ne doit pas nous embarrasser.

Remarquons d'abord que la distinction primitive d'Alfes blancs et d'Alfes noirs s'effaça peu à peu : dans quelques contrées, les Alfes étaient pour les peuples des génies bienfaisants ou des fées protectrices ; chez d'autres, le souvenir de leur puissance nuisible persista seul. Il nous reste un vestige de cette dernière tradition dans le *Roi des Aunes* étouffant un enfant dans les bras de son père.

Cette légende, immortalisée dans le chef-d'œuvre de Gœthe, nous présente, sous les traits de l'Helkin des vieilles croyances françaises l'*Ellen-König* des traditions germaniques.

Son nom est le même : car la dénomination de *Roi des Aunes* est un simple jeu de mots, une équivoque dont nous pouvons aisément déterminer le seul et vrai sens admissible. Elle est due à une erreur de prononciation ; dans certaines provinces on disait *Erlenkönig* pour *Ellenkönig* et *Elfenkönig*. A la vérité *Erl* signifie « aune » ; mais ici *Erl* est pour *Elf*, et par conséquent il faut traduire par « Roi des Elfes » et non par « Roi des Aunes ». C'est là du moins l'interprétation donnée par Ampère et Ozanam à l'*Erlenkönig* de la ballade.

M. Adolphe Pictet, l'illustre auteur de la « *Paléontologie linguistique* », semble n'avoir pas eu connaissance de cette explication. Tout en admettant « que les superstitions populaires rattachent à l'AUNE certaines traditions relatives aux esprits (1) », il ne dit mot de l'abus de langage qui a introduit *Erlenkönig* « roi des Aunes » pour *Elfenkönig*, « roi des Elfes ».

Nous croyons pouvoir conclure de tout ce qui précède à l'identité d'*Helquin* et d'*Ellenkönig*. Le fait de cette tradition d'une armée aérienne reconnaissable aux mêmes traits caractéristiques, sa persistance et son universalité, partout où les influences germaniques ont eu quelque action, semblent donner à notre thèse un fondement qui ne manque pas de solidité.

II. TRADITIONS INDIENNES.

Quittons maintenant la Germanie et les sombres forêts dédiées à ses austères divinités, et transportons-nous à l'autre extrémité des continents habités par la souche aryenne ou indo-européenne.

Nous avons interrogé les souvenirs des émigrés de l'Occident ; écoutons, à leur tour, les récits de l'Inde, et cherchons si dans leurs traditions nous ne pouvons pas retrouver quelque trace de la conception mythologique qui nous occupe.

Ainsi que le pêcheur de la Baltique ou le pâtre de la Bavière, le berger indien invoque sans cesse, dans ses chants, les dieux puissants qui tiennent l'empire des airs.

Ce sont les quarante-huit *Maruts* (2) commandés par un chef nommé *Matariçvan*. Indra, le Maître du firmament est leur Seigneur : ils constituent sa milice obéissante et fidèle et les exécuteurs de ses ordres ; car, dans l'exégèse des hymnes védiques, on croit devoir assimiler les deux noms

(1) A. Pictet, *Les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs*, t. I, p. 264.

(2) En sanscrit *marut* signifie *vent*.

vâyu, vent, et *Indra*, « régent, qui gouverne », (de la racine *ind* gouverner), donnés au Maître des Cieux.

Eh bien ! sous quelle forme apparaissent ces redoutables *Maruts*, précipités dans l'espace sur un signal d'Indra ?

Les hymnes du *Rig-Véda* nous les montrent comme une armée indomptable se livrant à toutes les fureurs du combat. Citons-en quelques traits rassemblés par un auteur consciencieux, M. F. Nève, professeur à l'université de Louvain, qui a fait une étude spéciale des antiques chants de l'Inde (1).

« Renversant les corps solides et immobiles, soulevant les fardeaux les plus lourds, les Maruts brisent et déracinent les arbres du sol ; ils ébranlent et entr'ouvrent les flancs des montagnes... Tels que des éléphants sauvages, ils détruisent les forêts, ils rugissent avec fureur comme des lions,ils ressemblent à des archers qui vibrent sans cesse dans leurs mains des flèches menaçantes, ils sont toujours prêts à lancer leurs traits étincelants. Les Maruts combattent avec agilité comme des soldats exercés et avides de gloire ; ils sont redoutés par tous les êtres ces chefs d'un aspect éclatant ; ils font briller leurs armes étincelantes et ils signalent leur force par des coups destructeurs..... »

Ne devons-nous pas voir, dans cette croyance mythologique des Védas, une tradition parallèle à l'armée furieuse des Germains ? On peut le penser, bien que le rapport ne soit pas très nettement accusé et que les détails ne semblent pas offrir matière à une comparaison rigoureuse.

M. Pictet n'hésite point à dire que « les traditions relatives à *Wuotan* comme dieu de la tempête, quand il parcourt l'espace à la tête de la troupe furieuse, *wüthendes Heer*, ou de la chasse sauvage, *wilde Jagd*, offrent bien des traits analogues aux mythes de *Vâyu-Indra* et des *Maruts*. Le nom même de ces derniers, ajoute-t-il, semble conservé dans celui du chasseur sauvage *Marten*, comme on l'appelle en Souabe . » Les *Maruts* indiens, qui voltigent au milieu des

(1) *Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Véda*, ch. I, pp. 55 et 56.

orages, se trouvent littéralement dans les *Maren* qui remplissent dans l'Edda la même mission, répétant le chant de l'ouragan, qui mugit dans les bois et les montagnes.

Nous empruntons ce dernier détail à notre ami feu M. Ch. Steur, ancien membre de l'Académie royale de Belgique, qui le donne dans son grand ouvrage *Ethnographie des peuples de l'Europe avant J. C.* (1).

La conception mythologique de l'Inde représente assez bien le type premier de la légende germanique. Cette dernière, que nous avons vu se répandre en versions nombreuses, pouvait fort bien n'être elle-même que le développement de la croyance aryenne. « Car souvent, dit ailleurs M. Pictet dont nous aimons à citer la compétente autorité, l'on voit telle légende védique conservée jusqu'à nos jours dans quelque conte allemand. » Ce n'est là toutefois qu'une hypothèse, à laquelle les considérations suivantes donneront peut-être quelque poids.

De même que le dualisme des génies noirs et blancs existe dans l'*Alfheim* ou ciel des Elfes d'Odin ; ainsi, dans le panthéon védique, à côté des terribles *Maruts*, se placent les bienfaisants Ribhus.

Un mot sur ces divinités. Nous puiserons nos renseignements à une source autorisée. M. Félix Nève a fait un travail remarquable sur les Ribhus (2).

Les Ribhus sont trois frères, *Ribhu*, *Vibhvan* et *Vâja*, descendants d'une race vénérée, que leurs vertus et leurs actions ont élevés aux honneurs de l'apothéose et à la participation de la divinité. « Ayant accompli leurs œuvres avec prompti-

(1) T. I, 2d fascicule, p. 245. M. Steur a fait preuve dans cet ouvrage d'un goût très prononcé pour les études philologiques et ethnographiques presque inconnues en Belgique quand il commença à s'y adonner. Malheureusement la critique manque presque partout et formé à d'autres méthodes, l'auteur n'a pas saisi le véritable esprit de la science philologique.

(2) F. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas*. Nous préférons dire *Ribhus* comme nous avons dit *Maruts*. Il n'y a pas de raison de garder en français la forme du pluriel sanscrit.

tude, prêtres officiants, bien qu'ils fussent mortels, les Ribhus, fils de Sudhanvan, ont obtenu l'immortalité : doués de l'éclat resplendissant du soleil dans le cours de l'année, ils ont été gratifiés d'offrandes. » Ainsi s'exprime sur les Ribhus le chapitre XVI du Livre XI du *Nirukta* (1).

Or les Ribhus appartiennent, dans la hiérarchie divine, au dieu qui a favorisé leurs œuvres humaines. Ils sont, comme les Maruts, les Adityas et les Gandharvas, les sujets d'Indra dont ils forment le cortège.

Gardons-nous toutefois de les assimiler aux Maruts : cette opinion n'est pas soutenable. M. Nève a établi au contraire l'existence d'un antagonisme radical, plus prononcé même que celui des Elfes. « Tout nous fait concevoir, dit-il en concluant, les Maruts comme des êtres redoutables dont la présence est funeste et dont le pouvoir est plus nuisible que bienfaisant. » Les Ribhus d'autre part apparaissent comme les types de la puissance protectrice ; leur mission est essentiellement pacifique.

Les traits distinctifs de la légende odinique se retrouvent donc dans l'Inde. Odin et Indra, si nous avions le temps de nous y arrêter, offriraient d'ailleurs des points de ressemblance très remarquables. Il suffit à notre but de constater que nous avons ici retrouvé la chasse aérienne, l'armée furieuse.

Au surplus, les noms mêmes, examinés à la lumière de la philologie comparée, fourniront pour le parallélisme des mythes des arguments qui ne sont pas sans valeur.

Odin est le roi des Alfes, *Ellenkönig*, *Elfenkönig*, Helquin. *Indra* commande aux Ribhus, il est leur chef, R*bhukshin* (2).

Si nous examinons le mot R*bhu*, le nom de l'aîné des trois frères, nous voyons qu'il est composé de l'élément initial

(1) Compilation d'exégèse indienne.

(2) R*bhukshin* signifie « le maître de *R*bhu » ; le suffixe final vient de la racine *kshi* « commander ».

rbh et de la terminaison thématique *u* fréquente dans les substantifs sanscrits. C'est ainsi qu'on a :

de la racine	*man*	« penser »,	*man-u*	« homme » ;
	bhâs	« briller »,	*bhâs-u*	« soleil » ;
	bhiksh	« mendier »,	*bhiksh-u*	« mendiant » ;
	bhr	« porter »,	*bhar-u*	« nourricier » ;
	tan	« étendre »,	*tan-u*	« étendu, mince » ;
	ish	« aller »,	*ish-u*	« flèche ».

Ces exemples suffisent ; on pourrait les multiplier à l'infini (1) ; ils justifient amplement la décomposition que nous avons faite de R*bhu*.

Quant au radical r*bh*, si on ne le retrouve pas en sanscrit sous cette forme, il est facile de le reconnaître dans les thèmes analogues *rabh* « saisir » ; *labh* « obtenir », qui tous supposent une forme primitive et typique *arbh*, ou même le simple élément lingual *ar* suivi d'une aspirée ou d'une sonore (2).

Il est rare, en effet, qu'on ne puisse dans le sanscrit même, ou dans quelqu'autre des idiomes indo-européens, constater l'alternance de la syllabe *ar* avec la voyelle *r*. — Bopp, d'ailleurs, prouve clairement, contre les grammairiens indiens, que la voyelle *r* (prononcez *ri*) est « le résultat de la suppression d'une voyelle, soit avant, soit après la consonne *r*. » La voyelle *r* est donc une corruption de *ar*, *âr*, *ra* et parfois même *ru* : elle correspond en grec, à ερ, ορ, αρ, et en latin, à des formes analogues. C'est ainsi que l'on a :

ar-ka « soleil »	et	r*c* « briller »,
ar-tana « blâme »	et	r*t* « mépriser »,
ἄρ-κτος « ours »	et	r-*ksha*,
thars (goth.)	et	*trsh* (sanscrit) « avoir soif »,
τέρ-ψις « joie »	et	*tr-pti* « satisfaction ».

(1) Le grec et le latin nous offrent quelques cas de substantifs terminés en *u* : ἄστυ, δάκρυ, γόνυ, δόρυ ; *cornu*, *genu*, *pecu*, etc.

(2) M. F. Nève, *op. cit.*, passim.

Ces remarques feront comprendre l'affinité étymologique, établie par Adalbert Kuhn, entre les Ribhus et les Alfes germaniques. Étant prouvé que la voyelle *r* correspond surtout à la syllabe *ar*, qui nous empêche de voir dans R*bhu* une dérivation de la forme plus ancienne *Arbhu ?* Or de *arbh* à *albh* le pas est facile à franchir ; car on peut affirmer avec fondement le fait de l'échange de *l* et de *r* en sanscrit ; souvent même les deux lettres se rencontrent parallèlement. *Sphalâmi* et *spharâmi ; sphulâmi* et *sphurâmi* sont quatre variantes de la même racine *sphal* (1) ; *lakhâmi* et *rakhâmi* « aller » ; *rakshâmi* et *lakshâmi* « protéger » ; *lagâmi* et *ragâmi* « soupçonner » s'emploient indifféremment.

En vertu de cette identité, le mot sanscrit *arbh* peut être immédiatement rapproché du thème germanique *alb*, *alp*, ou *alf*, *älfr* (scandinave), *aelf* (anglo-saxon). Ces rapprochements sont confirmés par l'autorité de MM. Pictet et Nève, qui se rallient, d'ailleurs, à l'opinion du savant philologue allemand.

Voilà donc Indra, R*bhukshin*, devenu chef des Alfes, *Ellenkönig*, tout comme Odin.

Le mot *Arlequin* remonte assurément bien haut, dans ses éléments primitifs ; et nous avions quelque raison de dire en commençant, qu'il se perdait dans les origines de l'humanité.

D'ailleurs, nous n'avons encore rien dit des attributions hiératiques des Ribhus. Là encore, des analogies, pour le moins singulières, confirmeront les rapprochements phi lologiques, qui n'inspirent pas à tous les esprits une égale confiance. Nous suivrons toujours notre guide éclairé, M. Félix Nève.

Les *Elfes* ou *Elbes* germaniques, appelés aussi *dvergues*(2),

(1) En grec σφάλλω, en latin *fallo*.

(2) En teutonique *Zwergen*. Comparez le sanscrit *svargin*, dieu, habitant du ciel ; de *svar* « ciel ». Kuhn explique d'une manière différente de la nôtre la dérivation des *dvergues :* il compare ce mot avec la racine sanscrite *dhvr*, « *curvare, lædere.* »

se distinguent par leur habileté à fondre les métaux et à fabriquer les armes et les ustensiles nécessaires aux besoins de l'homme.

Dans le charmant recueil des légendes allemandes de Grimm, partout les nains, qui en sont les héros, se présentent à nous comme de hardis exploitants de mines et d'adroits forgerons.

Les Ribhus ont mérité, par des travaux du même genre, la glorification dont ils jouissent, et, dans le panthéon indien, ils président aux arts qui sont un présent des dieux. Ils ont forgé, dans le cours de leur vie mortelle, un char rapide pour les *Açvins* (1) ; et c'est à eux que fut confiée la fabrication des cuirasses destinées à protéger les Dévas dans leurs luttes contre les Asuras.

Un autre chaînon, comme s'exprime M. Pictet, relie les Elfes germaniques, grands amateurs de musique et de chant, aux Ribhus de l'Inde, par l'intermédiaire du rapprochement, remarqué pour la première fois par Lassen, entre le grec 'Ορφεύς, le chantre helladique et R*bhu*, le mythe des Védas. Le savant indianiste de l'université de Bonn n'ose pas cependant se prononcer sur l'identité des traditions relatives au héros thrace avec celles du Rig-Véda. Mais l'opinion de Kuhn, reproduite par Pictet, que nous citions tout à l'heure, autorise pleinement à mentionner cette nouvelle analogie d'attributs mythologiques.

Nous avons terminé la première partie de notre tâche en recherchant les origines du mot *Arlequin :* formulons brièvement les conclusions auxquelles nous sommes arrivé.

Il existe, sous diverses formes, parmi toutes les nations du rameau indo-européen, une tradition commune, dont le fonds, toujours le même, varie au gré du caractère et du génie des peuples qui l'ont acceptée : c'est l'idée d'un em-

(1) Les *Açvins,* de *açva* « cheval », zend, *Aspinâ,* personnifient les deux crépuscules du matin et du soir. On y reconnaît Castor et Pollux, les Dioscures helléniques.

pire des airs, d'un royaume éthéré ; c'est le domaine des vents. Un chef les conduit : chez les Indiens, il se nomme Indra, le maître des Rbhus *(Rbhukshin)*; au sommet du panthéon germanique, nous le retrouvons dans la personne d'Odin ou de Woden, le roi des Elfes, *Ellenkönig*. Et c'est cette dernière dénomination, — que nous avons rapprochée, dans ses parties primitives, du mot sanscrit R*bhu*, — qui a passé dans notre langue, probablement à la suite des invasions saxonnes et normandes, sous sa forme dernière d'Hellequin, Herlequin, Arlequin (1).

Nous avons conclu à la communauté d'origine de ces mythes, en nous basant sur la règle si sage formulée,pour les recherches de ce genre, par M. Max Müller : « La rencontre des mêmes conceptions, dit-il dans un de ses ouvrages, des mêmes mythes et des mêmes légendes dans l'Inde, en Grèce, en Italie et dans la Germanie, ne nous donne certitude et réalité, pour leur commune origine, que si l'on parvient à trouver des dieux et des héros portant le même nom dans la mythologie des Védas et dans celle des autres peuples indo-européens. »

Le lecteur jugera si le *mythe d'Arlequin*, commun à tous nos ancêtres, a soutenu suffisamment l'épreuve philologique que nous lui avons fait subir. La conclusion découlera naturellement de cette épreuve, en vertu de la règle de M. Max Müller.

Nous pouvons l'espérer avec d'autant plus de confiance que M. Max Müller en rendant compte de l'ouvrage du Dr Dasent, *Popular Tales from the Norse*, lui reprochait de n'avoir pas poussé la comparaison des diverses variantes de la légende du chasseur au-delà d'un rapprochement avec le dieu Odin (2). « Et cependant, ajoutait le savant mythologue, on peut remonter d'Odin à Indra, le dieu de la tempête dans les Védas, pour revenir à l'*Hellequin* de France et au *Grand*

(1) Duverdier, écrivain français de la fin du XVIe siècle, écrit encore *Harlequin*.
(2) Max Müller, *Essays*, t. II, pp. 208, 232.

Veneur de la forêt de Fontainebleau, voire même à l'*Harlequin* de nos pantomimes de carnaval. »

Cette conclusion est repoussée par M. Carnoy dans l'article de la REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS que nous avons déjà cité. M. Carnoy ne saurait admettre une transmission de mythes védiques dans les légendes germaniques et françaises de la chasse aérienne. Il n'y a là que des origines toutes naturelles. La plupart des peuples ont éprouvé le besoin d'expliquer les bruits de l'atmosphère et ils sont arrivés assez naturellement à la conception d'une armée ou d'une chasse.

Il y a dans cette appréciation une part d'inexactitude. On ne peut se refuser à voir une transmission dans les traditions européennes dont nous avons parlé. Les détails sont les mêmes et les noms identiques. Peut-être ne faut-il qu'à titre d'hypothèse très discutable rapprocher les légendes germaniques du mythe védique des Ribhus?

III. L'ARLEQUIN DU THÉATRE.

Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur *Arlequin*, personnage de théâtre. Nous avons montré l'antiquité de son *nom*. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le héros de nos farces populaires a eu longtemps une destinée indépendante de son nom.

Exposons d'abord, en peu de mots, l'histoire du mime de notre comédie, sauf à chercher ensuite à établir son identité avec l'Arlequin mythique, l'Helquin de nos légendes.

Si nous remontons aux premiers essais de la comédie à Rome, nous y retrouvons déjà le type du personnage qui nous occupe.

Les *Atellanes* (1), ces farces nationales, qui firent les délices du peuple romain jusqu'à l'époque des empereurs, avaient, parmi leurs héros favoris, quelques personnages qui, par leurs caractères scéniques, leur costume même et leurs

(1) Espèce de jeux populaires originaires de l'antique ville osque d'Atella, en Campanie.

attributions théâtrales, rappellent assez bien notre fameux Arlequin.

Apulée fait mention quelque part des *mimi centunculo*, « mimes en guenilles (1). » Nous ne connaissons pas assez les détails de l'accoutrement qui leur a valu cette étrange épithète. Cependant, ne pourrait-on pas déjà concevoir la possibilité d'un rapprochement avec notre Arlequin moderne dont l'habit court et étriqué, est composé, on le sait, de mille petits chiffons, cousus ensemble et formant une bigarrure des plus variées ?

Mais le type le plus accompli de notre personnage est, sans aucun doute, le *Sannio*, dont le nom dit assez la signification (2). Cicéron lui-même, le grave orateur, a daigné sourire à ses plaisanteries.

Voici en quels termes il nous décrit les impressions que lui fit éprouver le grotesque bouffon : « Qu'y a-t-il de plus risible que notre *Sannio ?* Sa bouche, son visage, sa voix, toute sa personne enfin provoque le rire (3). »

Et de vrai, c'est le propre de l'*Arlequin* comme du *Sannio*. On l'a dit, « l'Arlequin a une nature qui tient à la fois du singe et du chat, où la grâce et la souplesse se marient à la ruse et à la perfidie. C'est un grand enfant, parfois ignorant, naïf jusqu'à la bêtise, parfois pétillant de saillies, fécond en ressources inattendues ; mais toujours arrêté par les obstacles, et n'échappant à une situation comique que pour retomber dans une plus comique encore (4). »

Il paraît avéré qu'au *Sannio* des Latins a succédé, sur la scène moderne, notre Arlequin lui-même. En Italie, il avait conservé son nom latin : on l'appelait *Zannio*, et de plus, il semble reproduire tous les traits essentiels du *Sannio* latin.

Sans doute, pour présenter cette opinion avec une entière certitude, il faudrait montrer comment les caractères de l'ancienne comédie romaine se sont conservés sur le théâtre

(1) De *centunculus*, diminutif de *cento* « chiffon. »
(2) *Sannio*, grimacier, bouffon ; de *sanna*, *σάννας*, « grimace. »
(3) *De Oratore*, II, 61.
(4) Marmontel.

italien. La transition a-t-elle été immédiate, ou devons-nous constater un intervalle de plusieurs siècles ? On le conçoit, la probabilité est bien différente dans les deux cas. Car s'il est plausible d'admettre, avec Ozanam, que la tradition littéraire s'est perpétuée en Italie, sans interruption vraiment sensible, et s'est frayé une route sur les ruines amoncelées par les invasions barbares, pour revivre un jour sous une forme nouvelle, a-t-on néanmoins le droit de conclure à une identité qui, à première vue, semble au moins hasardée ?

Nous ne pouvons songer à résoudre toutes ces questions : nous les avons seulement indiquées pour mettre le lecteur à même de juger de la valeur de nos preuves ; nous ne voulons pas qu'il s'abuse sur leur vraie portée. Il a le droit d'être prévenu de ce qui manque à leur parfaite certitude.

Comment rattacher maintenant au personnage du théâtre l'étymologie que nous avons donnée de son nom d'Arlequin ? C'est la dernière question que nous avions à résoudre dans ce travail.

La réponse, nous l'avouons, ne se présente pas avec cette uniformité d'opinions qui est une des garanties de la vérité. Notre système ne pourra donc pas prétendre à renverser définitivement ceux qui lui sont opposés. Aussi, le présentons-nous comme une simple hypothèse : le lecteur jugera.

Pour ne point paraître bâtir sur le sable, faisons d'abord la part de probabilité qui revient aux opinions diverses qui ont vu le jour.

L'affinité historique d'Arlequin avec Odin et même avec Indra paraîtra, sans doute, un fait admissible, après les preuves philologiques que nous avons fournies. Ce qui est moins certain, c'est la manière dont ce nom d'Arlequin fut appliqué au mime bien connu de notre comédie.

Les uns, tout en admettant l'identité des conceptions mythologiques sur l'armée des airs et sur son chef, nient toute parenté entre l'*Helquin* du moyen âge et l'*Arlequin* de la scène. Pour eux, il n'y a là qu'une coïncidence,

sur laquelle on a tort d'insister, et de laquelle surtout on n'a pas le droit de rien inférer pour un rapprochement entre le héros mythique et le personnage comique.

Voici, dans cette hypothèse, l'étymologie de l'Arlequin du théâtre et l'origine de son nom. On en donne plusieurs. Nous ne citerons que pour mémoire celle de Court de Gébelin et de Roquefort qui croient Arlequin dérivé de l'italien *il lecchino*, *al lecchino*, « gourmand, lécheur de plats. »

Pour d'autres, Arlequin fut ainsi appelé sous le règne de Henri III. On donna ce nom, pour la première fois, à un comédien italien attaché à la maison de Harlay. C'était, paraît-il, la mode des gens de cette nation de donner le nom des maîtres aux valets (1). Arlequin, *Arlechino*, signifierait dans cette hypothèse, « un valet de Harlay. »

C'est là l'opinion de Ménage et le dictionnaire de Larousse la défend aussi comme la plus plausible. Ménage cite même en sa faveur un jeu de mot qu'on prête au comédien italien du président de Harlay. Le bouffon prétendait qu'il y avait parenté entre son maître et lui. Et voici la preuve qu'il en fournissait. « Il y a entre nous parenté au cinquième degré. Vous êtes Harlay premier et je suis Harlay-Quint ! »

On conçoit que Littré, qui cite également cette explication dans son grand dictionnaire, ne semble pas la recommander. Il en donne une seconde qu'il qualifie *de plus probable*. Il insinue formellement la parenté de Helquin, chef de la *Maisnie*, avec le héros du théâtre de Guignol. « Hellequin, dit-il, Herlequin et même Arlequin, ne sont autre chose que l'Arlequin italien. » Voilà, ce nous semble, une affirmation catégorique ; mais, ajoute Littré, « pour qu'elle fût sûre, il faudrait des textes qui pussent servir d'intermédiaire. »

En effet, comment légitimer l'application de ce nom d'Arlequin au personnage de la scène ? On a donné plusieurs explications.

(1) Bouillet, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie*, art. Arlequin.

Le lecteur n'a pas oublié qu'Odin, après l'introduction du christianisme, est devenu, pour les populations du Nord, le Diable en personne, et la *Maisnie d'Helquin*, le cortège de Satan. Arlequin est donc le démon, et Dante aurait fait allusion à cette tradition populaire en nommant le diable *Alicino* dans son poème (1). C'est ce qui a fait penser à Littré, après Genin, que ce personnage mythologique, hantant les campagnes à grand bruit avec sa bande infernale ou *maisnie*, entra assez avant dans les idées populaires pour devenir un héros de comédie.

Ampère donne une autre interprétation. Il cherche des analogies dans un détail du costume d'Arlequin. On sait qu'il porte un masque noir, et cela depuis son introduction sur la scène. Déjà, sur l'ancien théâtre italien, il avait la face noircie : vraisemblablement parce qu'un esclave africain fournit le premier type. Cette tradition se perpétua ; et, de nos jours encore, le masque noir est de rigueur dans l'accoutrement d'Arlequin. Ampère croit y voir la raison de son nom. « C'est le visage noir du Bergamasque, dit-il, qui a fourni le motif de le baptiser ainsi. »

Ces arguments, on le voit, ne sont rien moins que probants ; nous croyons d'ailleurs, avec Littré, que la parenté de l'Helquin mythologique et du personnage de comédie est jusqu'à présent difficile à démontrer avec une entière certitude. Il faudrait des textes et une tradition plus explicite à ce sujet. Jusque-là, toutes les raisons qu'on alléguera, fondées sur le plus ou moins de convenance du rapprochement, ne peuvent prétendre qu'à un degré plus ou moins grand de probabilité. C'est aussi la conclusion à laquelle nous nous arrêtons.

Exposer les résultats de la critique, indiquer sommairement l'état actuel de la question, et recueillir en faisceau les données éparses que nous avons pu glaner çà et là sur la matière, telle a été notre intention. Le lecteur, nous l'espé-

(1) Dante, *Inferno*, chapitre xxx.

rons, ne s'y sera point mépris, et ne nous accusera pas d'avoir déçu son attente en ne lui donnant pas davantage.

Nous serions satisfait, si nous avions pu lui montrer comment les usages, les jeux, les amusements populaires, en apparence les plus futiles et les plus vulgaires, se rattachent aux considérations les plus élevées de la science, aux conceptions religieuses les plus répandues et les plus anciennes de la race indo-européenne à laquelle nous appartenons.

UNE LÉGENDE INDIENNE

Il existe à l'extrémité orientale du territoire occupé par la famille aryenne, un récit légendaire dans lequel se reflète, avec le cachet propre du peuple qui en a gardé le souvenir, l'expression d'une haute idée morale, *le dévouement à la royauté*.

Les monuments littéraires, si riches et si variés de la race indo-européenne, offrent, en grand nombre, des types mémorables d'héroïque attachement à la personne royale et plus d'une réminiscence classique se présente ici à la pensée.

Mais, dans cette vaste galerie des victimes de la fidélité à leur souverain immortalisées par l'histoire ou la fable, il en est une moins connue, digne toutefois d'attirer, à son tour, quelques regards d'admiration. L'Inde brahmanique a vu, comme le reste des nations aryennes, ses sœurs, surgir les héros de l'immolation. Aux rameaux les plus distants de l'arbre gigantesque, qui a couvert deux continents de ses innombrables rejetons, a donc circulé aussi la sève vivifiante du dévouement, pour inspirer de généreux sacrifices.

Notre légende est extraite de l'ouvrage sanscrit intitulé *Vêtâlapancavinçati*, titre que notre langue a rendu par le suivant : *Les vingt-cinq histoires du mauvais génie*.

Nous donnerons quelques détails sur ce petit livre, qui a joui d'une certaine célébrité dans la bibliographie indienne.

S'ils sortent un peu du cadre tracé, ils n'en seront pas moins instructifs pour les lecteurs qui s'intéressent aux études orientales et ne prétendent pas rester étrangers au mouvement qui porte la société actuelle vers les productions littéraires du génie de l'Inde.

I.

VÊTALAPANCAVINÇATI OU LES VINGT-CINQ CONTES DU MAUVAIS GÉNIE (1).

Transportons-nous à deux mille ans d'ici, vers 56 avant J.-C., jusqu'aux Indes, dans la *ville de la victoire*, *Ujjayinî* (2). C'est la brillante capitale de Vikramâditya, l'un des monarques les plus illustres de la Péninsule, le héros de tous les récits fabuleux, le véritable Charlemagne de l'Inde, sous ce rapport.

Il y a eu plusieurs princes de ce nom : mais il s'agit probablement, dans les vingt-cinq contes, de Vikramâditya-le-Grand, duquel date l'ère *Samvat* (56 avant J.-C.).

Burnouf traite cette opinion d'hypothétique et de hasardée : « C'est par hypothèse, dit-il, qu'entre les rois du nom de Vikramâditya qui ont régné dans l'Inde à diverses époques, Wilford se décide pour le fondateur de l'ère Samvat (3). »

Or, Burnouf faisait alors l'analyse de l'édition tamoule du *Vêtâlapancavinçati ;* dans ce cas, il avait peut-être raison

(1) Voir Alb. Weber, *Indische Streifen*, t. III, p. 514, un compte rendu de l'ouvrage de H. Uhle « *Die fünfzehnte Erzählung der Vêtalapancavinçati. Sanskrittext mit Uebersetzung und Anmerkungen.*

(2) Telle est la signification de ce nom de ville, aujourd'hui *Oudjein* (Malava). Située par 29°11' de latitude N. et 73°27' de longitude E., elle portait aussi dans l'antiquité le nom de *Avantî*, c'est-à-dire : « celle qui protége. »

(3) JOURNAL DES SAVANTS, avril 1833.

d'écrire qu' « il ne se rencontrait aucun fait qui se rapportât exclusivement au roi d'Avantî, c'est-à-dire au prince qui laissa son nom à l'ère communément en usage dans le nord de l'Inde. »

Mais l'édition sanscrite parle de Vikramâditya dans des termes qui ne peuvent laisser aucun doute sur son identité. C'est bien du célèbre roi d'Ujjayinî, vainqueur des Scythes, qu'il s'agit ici. Ce prince porte différents noms, Vikrama, Vikramakêçarin, Vikramasinha, Vikramasêna, Vikramârka. Tous sont de simples synonymes qui signifient comme le nom principal : « le valeureux. »

Un jour se présente à sa cour un Yogue du nom de *Çânticîla*. Les Yogues sont des hommes aspirant au *Yôga*, c'est-à-dire à l'union mystique de l'âme avec la divinité, à l'identification avec Brahmâ. Ils se livraient, pour y parvenir, à des actes nombreux et variés de pénitence qui leur assuraient maints pouvoirs mystérieux. Çânticîla, dont le nom veut dire : « doué de la paix », appartenait, on a tout lieu de le croire, à la secte des *Digambaras*, variété de *Çivaïtes*.

Il venait, disait-il, apporter au roi la possession des huit dons surnaturels (1).

C'était là le motif avoué de Çânticîla ; mais il avait pour véritable but de tuer le prince. L'édition hindi du Vêtâlapa*n*cavi*n*çati donne la raison de cet étrange dessein. Vikramâditya se trouvait être né sous la même constellation qu'un ascète (qui est Çânticîla) et que le fils d'un marchand d'huile « *an oilman's child.* » Le Yogue a tué ce dernier, l'a changé en démon (Vêtâla) et pendu à un arbre. Il prétendait aussi se défaire du roi.

On verra plus loin les relations qui s'établiront entre Vikramâditya et le *Vêtâla*, au grand avantage du monarque : car le démon l'instruira du coupable projet de Çânticîla et lui permettra de le déjouer.

(1) Les *huit dons surnaturels* ou attributs de Çiva sont : la finesse d'esprit, la puissance, la subtilité, la gravité, la faculté de tout obtenir, l'amour, le pouvoir surnaturel, l'empire sur autrui.

Pour obtenir ces huit dons surnaturels, le concours du prince lui-même était indispensable. Pour l'y amener plus aisément, le Yogue lui fait présent d'un fruit en pierres précieuses. Ébloui par la richesse de ce don, et convaincu désormais de la puissance de Çântiçîla, Vikramâditya consent à tout ce qu'on exigera de lui. « Je veux, dit le Yogue, faire une incantation solennelle, et j'ai besoin que vous m'aidiez. Si ma proposition vous agrée, soyez à minuit au grand cimetière. »

Le roi accepte, et se rend, la nuit venue, au funèbre endroit. Là, Çântiçîla lui ordonne d'aller à une distance de huit milles, près d'un temple consacré à Durgâ, détacher d'un arbre le cadavre d'un homme qui y était suspendu et de le lui apporter pour servir à ses opérations magiques (1).

Ce cadavre était en ce moment occupé par un *Vêtâla*, sorte de génies ou de démons préposés à la garde des défunts (2). Ces êtres singuliers jouissaient d'un privilège bien remarquable. Quelque téméraire essayait-il d'enlever les morts, s'ils parvenaient à faire parler l'audacieux, à l'instant, le corps retournait à sa première place.

Notre *Vêtâla*, emporté dans le cadavre sur les épaules de *Vikramâditya*, commence donc ses récits merveilleux ; et quand il a fini, il pose adroitement au roi une question captieuse qui provoque de sa part une réponse. Effectivement celui-ci, sans plus songer aux recommandations, parle ; et voilà qu'aussitôt le cadavre s'en va, transporté par le mauvais génie, se suspendre de nouveau aux branches du *Dalbergia*. Sans se décourager, le prince recommence l'opération, mais la faconde du lutin réussit encore à lui faire rompre le silence, et cela jusqu'à vingt-cinq fois, au moyen d'autant d'histoires nouvelles.

(1) Cet arbre était le *Dalbergia sisu*.

(2) Lassen traduit ce mot en latin par *Lemur*, pluriel *Lemures*. On sait que pour les Latins, les *Lemures* sont les âmes des morts : chez eux aussi existe la distinction de bons et de mauvais génies. Les premiers étaient révérés sous le nom de *Lares* comme des divinités domestiques, mais les âmes coupables étaient condamnées à errer ainsi que des fantômes (*Larvæ*).

Elles forment le sujet du *Vêtâlapancavinçati.*

Cet ouvrage fut composé en sanscrit. « C'est, dit Burnouf, comme le *Sinhâsanadvâtrinçati* ou « les trente-deux histoires des statues du trône de Vikramâditya », une partie d'une collection très célèbre d'anciens contes, le *Vrhatkathâ.* Somadêva Bhatta de Cachmir, le grand compilateur du XII[e] siècle, a inséré les vingt-cinq histoires du mauvais génie dans son recueil de légendes *Kathâsaritsâgara* (1). »

L'original sanscrit est rare aujourd'hui ; mais traduit dans tous les dialectes vulgaires, il a fait le tour de l'Inde.

Sous le règne de Muhammad Schah (1719-1749), *Çûrat Kabîshvar*, par ordre du roi de Jeypoor (2), fit passer les vingt-cinq contes du sanscrit dans l'idiome appelé *Braj bhâkhâ* (3). Cette version servit plus tard à une nouvelle qui fut faite en hindoustani et qui est célèbre sous le nom de « *Baital Pachisi* », corruption évidente de *Vêtâlapancavinçati.* En effet *Baital* correspond exactement à *Vêtâla*, et *pachisi*, féminin de *pachis* ou *pachchis* qui signifie « vingt-cinq » est une simple contraction de *pancavinçati.*

(1) JOURNAL DES SAVANTS, avril 1833.

(2) *Jeypoor* ou *Djeypour,* état de l'Hindoustan avec capitale du m me nom, situé entre le 26° et 28° de latitude. N. Population actuelle 1.200.000 habitants.

(3) Le *Braj bhâkhâ,* c'est-à-dire « dialecte de Braj » n'est autre chose que ce sanscrit populaire, corruption de la langue littéraire, qu'on appela *bhâsh :* c'est l'*hindoui* ou *hindi.* Ce langage, par suite des rapports que la conquête musulmane amena entre les Hindous et les soldats étrangers, fit au vocabulaire turc, persan et arabe de ces derniers, des emprunts nombreux, au point de devenir un nouvel idiome, l'*hindoustani.* Il acquit bientôt la prééminence sur toutes les autres langues de l'Inde, et le *bhâshâ* ou *hindi* se réfugia dans le pays de Braj, où il a pris le nom de « *Braj bhâshâ* ou *bhâkhâ* », langue de Braj.

Le *Braj* ou *Bundelkund* (Bundlecund, Bendelkend, Bundelkand) est un vaste district de 178 milles de circonférence, dans l'ancienne province d'Allabahad entre 24° 3' et 26° 26' de latitude nord, 75° 28' et 79° 13' de longitude est. Là se trouvaient les villes si renommées dans la mythologie du Véda de Mathurâ et de Gôkula. Voir Garcin de Tassy, *La Langue et la littérature hindoustanies en 1875.*

Il existe aussi une édition tamoule, d'après laquelle M. Babington a publié une traduction anglaise : elle ne mentionne que vingt-quatre contes, contrairement au texte sanscrit et telinga qui en contiennent vingt-cinq (1).

Un mot sur l'auteur du *Vêtâlapancavinçati*, sur son antiquité et son mérite.

De grandes incertitudes planent sur ces questions. On attribue communément la composition de ces contes à Çivadâsa, sur la vie et les œuvres duquel nous ne possédons aucun renseignement. C'est un de ces noms obscurs à peine échappés de l'oubli qui pèse encore sur la plupart des illustrations de l'histoire littéraire de l'Inde.

Toute donnée manque également pour déterminer à quelle époque ce petit ouvrage a vu le jour, et le champ s'ouvre ici bien vaste aux conjectures.

On peut seulement affirmer avec certitude qu'il est antérieur au XIIe siècle, puisque *Somadêva* qui florissait vers ce temps lui donne une place dans sa compilation. Toutefois on peut se demander si Somadêva n'a pas servi de source à Çivadâsa. Plusieurs ont émis l'opinion qu'un livre destiné à célébrer le courage et la sagesse de Vikramâditya ne pouvait avoir été composé que de son vivant même (56 avant J.-C.). La raison n'est pas concluante ; au contraire, les héros fabuleux comme Vikramâditya, ne prennent place dans les traditions populaires que lorsque déjà les témoignages contemporains ne peuvent plus s'élever contre les écarts historiques de la légende (2).

(1) Le *tamoul* (parlé dans la Présidence de Madras) et le *télinga* appartiennent aux idiomes aborigènes de l'Inde que l'on désigne sous le nom de *langues dravidiennes*.

(2) On sait que les Aryas, en arrivant dans l'Inde, rencontrèrent une race indigène qu'il leur fallut d'abord soumettre à leur système social et religieux. Les Dasyous, devenus la caste des Çudras, furent primitivement admis à participer aux pratiques du culte de leur vainqueur ; plus tard, la constitution brahmanique les exclut complètement. Force fut donc à ceux qu'on chassait ainsi de retourner à leur religion primitive. Le çivaïsme fit invasion dans la société brahmanique et un jour les vainqueurs durent transiger avec le culte des vaincus et lui reconnaître des droits à se produire librement.

M. Uhle place la composition du livre entre 600 et 1100 et il en donne la preuve suivante : Çivadâsa est cité comme une des neuf perles de la cour du roi Bhoja. A cet argument, M. Weber répond que le VIe siècle pour Bhoja est douteux et qu'en outre le nom de Çivadâsa n'est pas cité parmi ces neuf perles de Vikrama.

Une base chronologique plus certaine pourrait être assise sur les croyances religieuses de l'auteur qui se montre, dans toute son œuvre, sectateur du culte civaïte. Il semblerait donc facile, en recherchant dans l'histoire des religions indiennes, la date de la renaissance du civaïsme et de son alliance avec le culte brahmanique, d'assigner, du moins approximativement, la place occupée par Çivadâsa dans la liste des auteurs sanscrits.

Mais ici non plus nous ne pouvons aboutir : le compromis du brahmanisme avec l'antique religion des Dasyous eut lieu à une époque déjà reculée (1).

« Au VIIe siècle avant notre ère, dit M. Lenormant (2), la pure doctrine était déjà dans un état complet de décomposition. » Les systèmes hétérodoxes avaient reçu droit de cité et la fameuse conception de la Trimourti ou triade suprême de Brahmâ-Çiva-Vishnou, a précédé de quelque temps les prédications du Bouddha Çakya-Mouni (586 avant J. C.).

On le voit, cette considération ne fournit aucun indice, et n'a pas restreint le champ de nos recherches. Nous sommes toujours hésitant entre l'espace très considérable de douze siècles, c'est-à-dire de 56 ans avant l'ère chrétienne à 1100 après Jésus-Christ.

Voici une dernière donnée qui pourrait fixer avec plus de précision la date cherchée.

(1) M. Weber (Z. D. D. M. G., t. XXII, p. 723, 1868) pense, qu'il y a un rapprochement à faire entre le nom de Vètâlabhatta, une des neuf perles de la cour de Vikrama. Il ajoute : Etwa so das dieser Name als eine Art Spitzname zu betrachten sei, der dem Dichter von den Gegenstand seiner Dichtung her überkommen wäre.

(2) *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. III, p. 683.

Le *Panca-tantra* contient, dans une de ses premières histoires intitulée « *Aventures de Dêva-Sarma* », un apologue identique à l'un de ceux du *Vêtâlapancavinçati.*

Loiseleur-Deslongchamps s'exprime ainsi sur cette coïncidence. « Le récit du *Vêtâlapancavinçati* DÉRIVE évidemment de celui du *Panca-tantra* (1). »

Cette circonstance limite assez bien l'intervalle des douze siècles entre lesquels nous plaçions la composition des vingt-cinq histoires du mauvais génie. En effet, Colebrooke a clairement démontré que le *Panca-tantra* a dû recevoir sa forme actuelle vers la fin du vᵉ siècle.

L'époque de la rédaction des vingt-cinq contes est donc ainsi avancée de six siècles et resserrée entre les années 600 et 1200 de notre ère. Nous avons vu que c'est aussi l'opinion de M. Uhle.

Enfin, quelle est la valeur littéraire de l'ouvrage? Le mérite en est mince, il faut l'avouer. Cette suite de contes, où manque l'unité et où souvent deux récits marchent de front pour se nuire mutuellement, ne nous offre ni cette richesse d'expression, ni cette exubérance de coloris qui sont le caractère distinctif des grandes œuvres de la littérature sanscrite. Le génie indien semble ici avoir renoncé à mettre en œuvre ses inépuisables ressources. Ce n'est plus ce style luxuriant, comme les produits spontanés du sol sur lequel il se développe et nous sommes loin déjà de ces productions brillantes, comme l'imagination de la noble race dont il chantait les grandeurs.

M. Nève a porté sur les recueils d'apologues un jugement général qui nous semble exact, et auquel n'échappe en aucune façon celui qui nous occupe.

« Ces narrations, dit le savant professeur, ne manquent pas d'une certaine finesse, mais le mérite en est fort médiocre (2). »

Cependant le récit que nous présentons au lecteur nous

(1) Loiseleur-Deschamps, *Essai sur les fables indiennes*, pp. 28, 31.
(2) *Du beau littéraire dans les œuvres du génie indien*, p. 40.

paraît faire quelque peu exception, et nous osons espérer qu'il y trouvera du charme.

Voici la légende qui doit nous donner une idée du dévouement dans l'Inde. Déjà trois fois le roi Vikramâditya a vu le cadavre s'échapper de ses mains ; mais sans se rebuter il est retourné pour tenter de nouveau l'entreprise. Alors le mauvais génie reprend ses récits pour la quatrième fois, et de la manière suivante.

II.

LE DÉVOUEMENT A LA ROYAUTÉ DANS L'INDE BRAHMANIQUE OU LÉGENDE DE VIRAVARA.

Il y avait dans la ville de Vardhamânâ (1), un roi nommé Çûdraka. En se rendant à sa salle d'audience, il demandait ordinairement à celui qui en gardait l'entrée : « Y a-t-il quelqu'un à la porte, ou n'y a-t-il personne ? »

Et l'officier de répondre : « Il ne se trouve là, seigneur, que de misérables esclaves abandonnés, couverts de sueur, dans un état affreux (2). »

(1) Cette ville est située sur le 85o longitude, entre le 23o et le 24o latitude, dans l'ancien royaume de Pundra qui avec celui de Banga forme le Bengale actuel. *Vardhamânâ* n'est autre chose que le participe présent moyen du verbe *vardhê* « croître, se développer » et signifie par conséquent « la prospère, la florissante. » Elle correspond par sa position géographique à la ville moderne de *Bardwan* ou *Burdwan*, qui en est la forme à peine altérée. On sait en effet que l'hindoustani assimile les sons *v* et *b ;* puis *Vardhamânâ* se sera resserré en Bardmàn, et enfin, par remplacement très ordinaire de *m* par *v*, nous arrivons à Bardwan. Sous cette forme, croyons-nous, plus d'un lecteur reconnaîtra le lieu de la scène.

(2) Ce passage est en vers dans le texte et la même particularité s'observe encore souvent plus loin. A ce sujet nous ferons remarquer que l'à-propos de ces citations laisse fréquemment à désirer ; l'on songe en les lisant au *purpureus pannus* d'Horace.

Que faut-il penser de ces intercalations? Lassen croit que les vingt-cinq contes furent primitivement écrits en vers, et dans la suite des temps rédigés en prose : certains passages caractéristiques seuls furent conservés sous leur forme première. On pourrait dès lors

Mais, un jour, arriva du Dekhan (1), pour prendre service chez le monarque, le fils d'un prince. Il portait le nom de Vîravara (2).

Aussitôt, le roi lui accorde une entrevue et lui dit : « Eh bien, fils de roi, que demandes-tu pour ton service de chaque jour ? » — Seigneur, répondit Vîravara, un millier de pièces d'or. — Le roi reprit : « Et combien d'éléphants, de chevaux et de fantassins pour ton escorte » — « Illustre monarque, lui dit le prince, j'ai ma femme, un fils et une fille ; nous sommes donc quatre : mon glaive fait le cinquième. Cela nous suffit. »

A ces paroles, les soldats et les conseillers de Çûdraka furent remplis d'envie, et le roi lui-même ne put s'empêcher de se dire : « Pour quel motif exige-t-on davantage ?... Cependant il vaut mieux parfois donner quelque chose de plus. »

attribuer le manque d'à-propos de ces antiques débris à la maladresse du compilateur qui a mis si peu de soin dans le rapportage des différentes pièces de son œuvre.

On peut aussi admettre que l'ouvrage a été composé en prose ; mais que, suivant une habitude fréquente chez les Indiens, le récit a été semé de vers sentencieux, empruntés aux codes des législateurs, aux légendes historiques et sacrées, aux drames et aux recueils de poésie. Ouvrez par exemple le Pa*n*ca-tantra dont nous parlions plus haut ; vous avez là une rédaction en prose où l'on rencontre à chaque pas des citations en vers. Cette explication est peut-être plus naturelle et plus conforme au mode habituel de rédaction dans le genre d'ouvrages qui nous occupe. M. Weber, *Ind. Streifen*, III, p. 517, pense que le nombre de ces vers s'est augmenté avec le temps.

Dans ses *Indische Sprüchen* en trois volumes, chef-d'œuvre de patience et de connaissance littéraire du sanscrit, M. Boethlingk a réuni toutes ces sentences. Nous indiquerons toujours l'endroit des *Indische Sprüchen* où l'on peut retrouver les intercalations en vers de notre récit.

Celle que nous venons de rencontrer est citée *Ind. Spr.*, t. II, p. 427, n° 4290.

(1) Dekhan est une corruption de *Dakshinâpatha* qui se trouve d'ailleurs dans le texte sanscrit. On appelait ainsi la deuxième région physique de l'Inde, comprenant la partie située au delà des monts Vindhyas et terminée au cap Comorin, Kumari. Dekhan ou Dakshinâpatha veut dire « la route du sud. »

(2) Ce nom est caractéristique. Vîravara signifie « *le héros choisi, le héros par excellence.* » — Certes cette application est bien en rapport avec l'action qu'il posera.

Et faisant venir son trésorier, il lui ordonna de compter chaque jour mille pièces d'or à Vîravara (1). En retour celui-ci fit présent au roi du livre des *Six Systèmes* contenant les devoirs des princes, des brahmanes, des soldats, des habitants de la ville, des esclaves et des autres hommes, et se retira dans sa demeure avec les siens.

Tous les soirs, après son repas, il venait monter la garde à la porte du palais, le glaive en main ; et cela chaque nuit. Quand le roi lui demandait : « Qui se trouve à la porte ? » — Vîravara se faisait entendre pour lui répondre. Souvent il se disait à lui-même :

« Viens ici, avance, prosterne-toi, lève-toi, parle, garde le silence..... » Oui, voilà bien comment les riches traitent les pauvres qui se mettent à leur service dans l'espoir d'un salaire (2). L'esclave n'est pas même libre dans l'usage de la nourriture ; souvent il se réveille sans avoir entièrement soulagé sa fatigue. Quand il parle, c'est au gré d'autrui. Est-ce là vivre (3) ? Quelle joie y a-t-il encore pour celui qui s'est soumis aux volontés d'un autre, puisqu'il a même vendu son corps ! S'il se tait, il passe pour muet. S'il souffre patiemment, le pauvre esclave passe pour lâche et timide ; s'il s'approche, on le trouve insolent. S'il vient près du maître, on le dit peu respectueux ; s'il reste loin de lui, on l'accuse de crainte (4). Oui, la condition de l'esclave est chose vraiment

(1) Dans l'édition sanscrite, ces mille pièces d'or sont des *tankas*. D'après Lassen, le *tanka* équivaut au tiers d'une roupie, c'est-à-dire à 0,83 fr. La solde de Vîravara, montait par conséquent à une somme de 833 fr. de notre monnaie. Le texte *hindi* parle de mille *tolâs* : ce poids qu'on emploie pour peser l'or et l'argent, vaut 16 annas ou une roupie (2,50 fr.). Dans cette seconde hypothèse Vîravara recevait par jour 2,500 fr. ; soit le triple de ce que lui attribue la légende sanscrite.

(2) *Ind. Spr.*, t. I, p. 283, n° 1477. Cfr *Hitop.*, éd. Schegel, II, 22 et *Kâvyapr.*, 117.

(3) *Ind. Spr.*, t. I, p. 205, n. 1078. M. Kern a corrigé *kim tu* du texte de Lassen en *kim nu*.

(4) *Ind. Spr.*, t. III, p. 564, n° 3740.

inexplicable, les sages eux-mêmes n'y peuvent rien comprendre (1).

Or une nuit, le roi entendit dans le cimetière les gémissements et les lamentations d'une femme. Aussitôt il s'écria : « Qui donc se trouve à la porte? » — Vîravara répondit : « Seigneur, c'est moi, Vîravara. » — « N'entends-tu pas, reprit le roi, cette femme qui pleure. » — Je l'entends, fut la réponse. — « Va donc, ordonna le roi, lui demander la cause de ses larmes et reviens aussitôt me l'apprendre. Car il est dit : « C'est en lui commandant que le maître connaît son serviteur ; c'est dans le malheur que vous discernerez vos véritables parents, et dans l'adversité, vos vrais amis : c'est dans la perte de vos biens que vous apprécierez une bonne épouse (2). »

Cependant Vîravara, guidé par les cris, s'avança vers le cimetière. Il y fut suivi par le roi Çûdraka qui s'était déguisé pour ne pas être reconnu. Arrivé à l'endroit d'où partait le bruit, Vîravara aperçut une femme d'une beauté céleste, qui, les cheveux épars, versait d'abondantes larmes. Elle s'agitait, gémissait et courait çà et là toute éperdue. Sa douleur était extrême ; dans son désespoir, elle se frappait rudement et se remuait avec violence : parfois elle s'élançait brusquement pour se laisser ensuite retomber sur le sol.

A cette vue, Vîravara lui demanda la cause de sa douleur. Elle répondit : « Je suis la déesse protectrice du roi. » — « S'il en est ainsi, dit Vîravara, pourquoi pleures-tu? » — « C'est, reprit-elle, que la Durgâ est irritée par un crime pour l'expiation duquel le roi mourra dans trois jours, et moi-même je serai sans protection (3). Voilà pourquoi je

(1) *Ind. Spr*, t. III, pp. 73, 74, n° 4987. Cfr *Bhartrhari*, édit. Bohlen, 2, 48 ; *Hitop.*, éd. Schlegel, II, 26 ; *Subhâsh.*, 308.

(2) *Ind. Spr.*, t. II, p. 39, n° 2405. Cfr. *Kân.*, 21 ; *Çabdakalpadruma*, sous le mot *preshana*; *Vrddha-Kân.*, I, 11 ; *Subhâsh.*, 91.

(3) Cette parole de la déesse ou *Lakhsmî* de Çûdraka semble singulière. Comment l'expliquer? Le malheur du roi retomberait-il sur sa protectrice? C'est à penser. Peut-être la vie ou la puissance de ces déesses secondaires finissait-elle avec l'existence de leur protégé? Elles étaient donc directement intéressées à sa conservation. Cela nous fait comprendre la grande douleur de la Lakshmî.

m'afflige. » — Vîravara lui dit : « N'y aurait-il pas quelque moyen d'assurer au roi une vie de cent ans? — « Il en est un, répondit-elle. Si, devant la statue et de ta main, tu fais tomber la tête de ton propre fils, cet holocauste vaudra au roi cent ans de vie. »

A ces mots, Vîravara retourna chez lui, éveilla son épouse et lui raconta ce qui s'était passé.

« Les vrais fils, dit-il, sont ceux qui sont soumis à leurs parents ; celui-là est vraiment père qui nourrit sa famille. L'ami, c'est l'homme à qui nous pouvons donner notre confiance; une bonne épouse doit nous réjouir (1). Le fils obéissant, une science utile, la santé, un grand nombre d'amis, une femme douce et modeste, voilà les cinq biens qui enlèvent toute source de tristesse (2)! Mais des serviteurs insoumis, un roi avare, des amis trompeurs, une épouse coupable, telles sont les quatre épines de la vie (3)! La séparation de ceux qu'on aime, la haine de ses proches, la perte des biens, le service d'un méchant, un ami qui rougit de votre pauvreté sont les cinq maux qui consument le corps sans feu (4). Un ami fidèle, un serviteur vertueux, une épouse aimable, l'appui d'un maître puissant, voilà ce qui change la douleur en joie (5). »

En faut-il donc davantage? conclut Vîravara : pour moi, je suis résolu de mourir pour le roi, c'est une décision arrêtée.

(1) *Ind. Spr.*, t. II, p. 81, nº 2611. Cfr *Vrddha-Kân.*, 2, 4; *Subhâsh.*, 118.

(2) *Ind. Spr.*, t. II, p. 391, nº 4119. Nous avons traduit « le fils obéissant », parce que le texte de Lassen, corrigé par Gildemeister, porte *vaçyaçca* « obéissant, » au lieu de *yaçasvî* « illustre », variante donnée par Boethlingk.

(3) *Ind. Spr.*, t. I, p. 129, nº 691.

(4) *Ind. Spr.*, t. I. p. 113, nº 1630. Cfr *Vrddha-Kân.*, 2, 14. — Boethlingk fait remarquer (*Ind. Spr.*, t. II, p. 391) l'analogie avec une sentence du *Subhâsh.*, 184. Là les cinq choses qui consument sans feu sont « un fils idiot, une jeune veuve, un faux ami, une épouse aux mœurs légères et la pauvreté. »

(5) *Ind. Spr.*, t. III, p. 523, nº 7510. — Cette sentence se trouve aussi dans le *Panca-tantra*, éd. Kosegarten, I, 114, 338 et dans le *Vikramak.*, 135. Il y a la même idée dans le *Subhâsh.*, 191.

Toi, mon épouse chérie, va chercher un asile chez ton père ou ton frère. »

A ces paroles, l'épouse de Vîravara répondit :

« Un père, un frère et même un fils donnent toujours avec mesure. Une épouse pourrait-elle abandonner l'époux qui ne calcule jamais ses dons (1) ? D'ailleurs, ce n'est pas sur mon fils que se concentrent mes obligations, ce n'est pas sur mes proches, non plus que sur mon père ou ma mère. C'est toi, mon époux, qui es le principal objet de mes devoirs (2). Je ne t'abandonnerai pas, toi que j'ai juré de suivre. C'est auprès de son mari que la femme doit chercher protection, c'est là une loi éternelle. Ni les dons faits aux temples, ni des jeûnes nombreux ne purifieront la femme. Au contraire, celle qui aura manqué à son devoir trouvera l'expiation en se dévouant à son mari (3). La femme parfaite est celle qui ne délaisse pas son époux aveugle, bossu, lépreux, malade ou impotent (4) ; et pour moi cette loi est le devoir suprême de l'épouse. Celle qui agit autrement, marche assurément vers l'enfer. »

Ensuite le fils parla et dit : « Si ma mort doit procurer au roi cent ans d'existence, pourquoi hésiter davantage ? Si une mère fait une tentative d'empoisonnement, et qu'un père vend son fils et qu'un roi a le droit de tout enlever, quelle ressource restera-t-il (5) ? »

(1) *Ind. Spr.*, t. II, p. 43, nº 4848. — Ce proverbe est fréquemment cité par les livres hindous. On le trouve dans le *Mahâbhârata*, 12, v. 5566 ; dans le *Panca-tantra* de Kosegarten, 115, 156 ; dans le *Çirng-Paddh.* et le *Dampatîç.*, 60.

(2) Boethlingk ne mentionne pas ce passage. Pourtant on peut croire qu'il faisait partie de la collection des proverbes hindous. Car au Râmâyana, 2, 27, 6, édit. de Schlegel, il y a un passage analogue à celui-ci. — La suite du texte, quoiqu'en vers, n'appartient pas à la poésie gnomique connue par d'autres ouvrages sanscrits. Les proverbes reprennent à la phrase : « Ni les dons faits aux temples, etc. »

(3) *Ind. Spr.*, t. II, 218, nºs 3285 et 3286.

(4) *Ind. Spr.*, t. I, p. 66, nº 357. Cfr *Subhâs.*, 91.

(5) *Ind. Spr.*, t. III, p. 32, nº 4798. Cfr *Vrddha-Kân.*, 268 ; *Subhâsh.*, 227.

La fille de Vîravara dit à son tour : « Pour moi, je livre ma tête. »

En ce moment, la déesse protectrice du roi entra dans le temple, et le roi lui-même qui, soigneusement déguisé, avait suivi Vîravara, le roi fit entendre ces paroles : « C'est la fortune qui règle nos projets, notre prudence et nos jugements et qui éprouve nos serviteurs (1). »

Cependant Vîravara, allant au devant de la déesse et la saluant, tira son épée : « Puisse, ajouta-t-il, illustre Durgâ, le roi vivre cent ans par la mort de mon fils. »

Et ce disant, il abattit la tête de son enfant qui roula sur le sol. A la vue de son frère expirant, la sœur se porta un coup mortel ; puis la mère à son tour s'ôta la vie.

Vîravara se dit alors : « Les voilà donc morts tous les trois! A quoi bon désormais servir le roi? Que ferais-je des mille pièces d'or qu'il me paie? » Et, tirant son glaive, il s'en frappa d'un coup qui l'étendit sur le carreau.

A ce spectacle, le roi s'écria : « C'est moi qui ai porté la mort dans cette famille? Dès lors quel avantage pour moi à régner plus longtemps? » — Il allait s'arracher la vie, quand Durgâ lui dit : « Mon fils, je me contente de cette preuve de ton courage ; mon courroux est apaisé. Maintenant forme un souhait, je l'exaucerai. »

« Auguste divinité, répondit le roi, si tu es satisfaite, rends à la vie ces quatre corps. » — « Qu'il en soit ainsi, reprit la déesse. »

Elle prend de l'ambroisie qu'elle va chercher au fond des enfers et ressuscite les quatre cadavres.

Le roi s'en retourna heureux dans son palais. Vîravara et les siens regagnèrent aussi leur demeure.

Le lendemain, au point du jour, le roi donna audience, fit mander Vîravara et l'interrogea en ces termes : « Eh bien! Vîravara, pourquoi donc cette femme pleurait-elle cette

(1) *Ind. Spr.*, t. III, p. 498, nº 7014. Cfr *Panca-tantra*, éd. de Bombay, III, 162 ; *Vikramak.*, 53 ; *Subhâsh.*, 69.

nuit? » Vîravara répondit (1) : « On trouve difficilement un maître indulgent, libéral et juste appréciateur des qualités de ceux qui le servent. Mais un serviteur plus honnête, plus dévoué et plus vaillant serait chose également difficile à trouver (2). »

Alors Çûdraka donna à Vîravara la moitié de son royaume, en lui disant : « Les rois n'ont qu'une parole, les hommes parfaits n'ont qu'une parole; on ne donne qu'une fois sa fille en mariage. Ces trois espèces de promesses ne se font qu'une fois, une seule fois (3). »

La légende s'arrête ici : mais écoutons encore de quelle manière le rusé Vêtâla va pour la quatrième fois amener Vikramâditya à rompre le silence que Çântiçîla lui avait si expressément recommandé.

Après ce récit, le démon dit au prince : « Dis-moi, de tous les personnages de mon histoire, quel est celui qui te semble montrer le plus de vertu? »

Vikramâditya répondit : « C'est le roi qui l'emporte sur tous. »—« Et pourquoi, » reprend le lutin. — « Les serviteurs, dit le prince, doivent donner leur vie pour sauver celle de leur maître ; mais le maître ne doit pas la donner pour son esclave. Parce que le roi n'a pas fait plus de cas de sa vie que d'un grain de blé et qu'il a voulu se donner la mort; voilà pourquoi il a fait preuve d'une vertu plus grande. »

L'imprudent monarque a parlé et aussitôt le cadavre est

(1) Comme on le voit, Vîravara ne répond pas directement à la question du roi : celle-ci suppose ou du moins feint une ignorance complète de tout ce qui s'est passé. Mais le héros qui sait déjà la part que le monarque a prise aux événements de la nuit et qui s'est aperçu qu'ils lui sont parfaitement connus, répond par une allusion claire et trans parente.

(2) *Ind. Spr.*, t. I, p. 392, nº 2013. Cfr *Hitop.* de Schlegel, III, 138 ; *Subbâsh.*, 299.

(3) *Ind. Spr.*, t. III, p. 417, nº 6652 qui dit : « On n'hérite qu'une fois, on ne se marie qu'une fois, on ne promet qu'une fois. » (*Mahâbharata*, 3, v. 16683). Voir aussi *Vrddha-Kân*, 4, 11; Benfey, *Pancatantra*, t. II, p. 146.

rapporté par le Vêtâla à l'endroit d'où il avait été enlevé et suspendu aux branches de l'arbre.

Laissons Vikramâditya recommencer pour la cinquième fois ses infructueuses tentatives, et ne prêtons pas davantage l'oreille aux récits du fallacieux génie. Nous ne le trouverions pas toujours aussi intéressant que dans la légende de Vîravara.

Celle-ci, pour n'être pas tirée des poèmes épiques et nationaux, peut cependant donner une idée assez vraie de la manière dont les Indiens comprenaient la pratique des vertus morales, qui sont la base de toute société.

Observons toutefois que le sentiment primitif a subi de profondes altérations. Un souffle délétère a déjà passé sur ce peuple, qui fut grand jusqu'au jour où la doctrine brahmanique réussit à le plonger dans le fanatisme. Dès lors, la pure notion du devoir, maintenue en tête du nouveau code, mais mal comprise et plus mal appliquée, allait aboutir fatalement aux derniers excès.

Tant il est vrai que partout les religions païennes se sont trouvées impuissantes à développer, voire même à sauvegarder les nobles instincts déposés dans le cœur de l'homme par l'ineffable amour de son Créateur.

III.

LE DÉVOUEMENT A LA PERSONNE ROYALE DANS LA FLANDRE DU MOYEN AGE OU LÉGENDE DE GUILLAUME LOEK.

On peut rapprocher de la légende sanscrite que nous venons de traduire une curieuse tradition populaire de la Flandre suivant laquelle le comte Charles-le-Bon, dangereusement malade à Furnes, aurait recouvré la santé, grâce au dévouement d'un bourgeois de cette ville. Ce généreux citoyen aurait sacrifié son fils unique pour prolonger la vie

de son souverain, et cela dans des circonstances semblables à celles où s'est trouvé Vîravara.

Faut-il croire à une transmission d'Orient en Occident? Nous n'oserions l'affirmer. De longues recherches faites pour retrouver les origines du conte flamand n'ont pas abouti. Force a été de nous contenter du récit de Collin de Plancy qui rapporte la légende de Guillaume Loek dans ses *Chroniques et légendes du temps des deux premières croisades.*

A quelle source le romancier a-t-il puisé? Nous l'ignorons également.

Il est certain que la légende en question n'est rapportée par aucune chronique contemporaine. Ni Gualbert, l'historien de Charles-le-Bon, ni Gualter, cités par les Bollandistes, ni l'abbé de Saint-Martin de Tournai (1) n'en disent mot. On ne trouve rien non plus dans le recueil de Martene : *De Genealogia comitum Flandrorum* (2). Iperius lui-même, si rapproché de l'époque qui nous occupe (il mourut en 1383), ne fournit aucun renseignement. Enfin l'édition flamande (1628) et latine (1652 des œuvres du chanoine Jean Gooris, ainsi que celles de Janus Lermutius ont été en vain compulsées.

Il faut donc recourir au texte de Collin : nous l'abrégerons toutefois et n'en donnerons ici que les traits indispensables à une comparaison avec la légende indienne.

On était au 1er février 1127. Charles-le-Bon, comte de Flandre, s'était vu arrêté à Furnes et cloué sur un lit de douleur par une maladie inconnue qui avait mis ses jours en danger.

Une cour si insuffisante avait accompagné le prince que les gardes lui faisaient défaut. En cette occurrence les bourgeois de la ville convinrent que l'un d'entre eux ferait chaque soir sentinelle à la porte du château.

La nuit de la Chandeleur, ce fut le tour de Guillaume Loek.

(1) Voir d'Achéry, II, 893.
(2) Cfr *Thes. nov. anecd.*, III, 382.

Depuis de longues heures, il se promenait en silence devant le lourd portique, quand il aperçut au loin une ombre qui s'avançait vers lui. Elle semblait, dit la légende, glisser plutôt que marcher sur le sol, durci par la gelée. Un long vêtement de couleur sombre la recouvrait, et sa chevelure flottait agitée par le vent froid qui soufflait du nord.

« Qui donc êtes-vous », dit Guillaume, en se signant avec épouvante. — « Je suis la Mort et viens chercher le comte Charles. »

Guillaume, espérant émouvoir le fantôme, leva sur lui ses yeux que la frayeur lui avait fait baisser jusque là, et il vit non sans étonnement qu'il était radieux, comme un ange du ciel.

« Vous êtes la Mort! » reprit-il. Vous semblez plutôt un habitant du paradis. » — « Dieu a des messagers de paix et des ministres de vengeance : la mort qui vient à l'impie est seule redoutable. » — « Eh bien ! dit Guillaume un peu rassuré ; serez-vous donc sans pitié? Résisterez-vous aux larmes de tout un peuple? Lui ravirez-vous son père? »

« Tu veux donc sauver le comte? répliqua l'ombre. Soit, j'accède à ta prière ; mais il faut une victime. Livre-moi ton enfant bien-aimé, je l'offrirai au Seigneur ; et, peut-être que la vie du comte Charles sera épargnée pour cette fois. »

Le sacrifice était grand; Guillaume le sentit, car un profond soupir s'échappa de son cœur paternel. Mais ne devait-il pas à tout prix sauver les jours de son souverain? Flamand, pouvait-il hésiter en pareil cas? — « Je vais donc chercher mon pauvre enfant », dit-il en sanglotant.

Il s'éloigna et l'ombre disparut aussi. Remontant vers le trône du Seigneur, l'ange fit valoir l'amour du peuple de Flandre pour le comte Charles.

Il revint ensuite auprès de Guillaume. Le nouvel Abraham était là sur le pont-levis du château, baignant de ses larmes son jeune enfant. « Va, lui dit l'ange, le comte Charles est sauvé, et Dieu te laisse ton enfant en considération de ton généreux dévouement. »

Et le jour suivant, dit la Chronique, soit que cette vision fût réelle, soit que le médecin eût donné un remède heureux, Charles-le-Bon était debout. Il se montra au peuple qui poussa des cris de joie (1).

On aura été frappé comme nous des points de contact nombreux que présente ce récit avec la légende indienne.

Comment expliquer ces rapprochements ? Nous n'essaierons pas de le faire. Il nous suffira d'avoir signalé cette veine à exploiter. Peut-être un chercheur plus heureux parviendra-t-il à retrouver les anneaux intermédiaires de cette chaîne dont nous possédons seulement les deux extrémités ?

C'est la raison qui nous a déterminé à reproduire ici la légende de Guillaume Loek. En ouvrant une enquête, comme le font souvent les rédacteurs de MÉLUSINE, on peut espérer d'aboutir à une solution.

(1) J. Collin de Plancy, *Chroniques et Légendes du temps des deux premières croisades*. Édition de 1842 publiée à Bruxelles par la Société des Beaux-Arts, pp. 246 et suiv.

LES CONTES LORRAINS

Sous ce titre, M. Emmanuel Cosquin a publié de 1876 à 1881 dans la ROMANIA une suite d'articles qui intéressent à un haut degré l'histoire des traditions primitives (1).

Et pourtant il semble à première vue que ce soit un travail bien simple, assez peu scientifique même, que celui qui consiste à réunir quelques légendes locales et à les publier avec quelques notes explicatives.

C'est bien là tout ce qu'a fait M. Cosquin. Néanmoins il a grandement mérité de la science et nous espérons en convaincre le lecteur.

D'abord les contes populaires, légendes, fables, *Sagas* et *Märchen*, ont aujourd'hui conquis leur place dans la science. Il n'est plus possible d'en contester l'importance au point de vue de l'histoire psychologique de l'humanité.

Longtemps cette littérature populaire au service des nourrices n'a eu d'autre destinée que d'endormir l'enfance au récit d'une naïve légende. C'était le dernier mot de la veillée, le prélude de rêves délicieux. Tandis que le vent faisait gémir le foyer, que la pluie ou la grêle fouettait d'un

(1) *Contes populaires lorrains recueillis dans un village du Barrois, à Montiers-sur-Saulx (Meuse)*, avec des remarques par EMMANUEL COSQUIN. 1re partie 1876, Nogent-le-Rotrou; 2e et 3e partie, F. Vieweg, Paris, 1877; 5e partie, 1878; 6e partie, 1879; 7e partie, 1880; 8e et 9e partie, 1881, pp. 456, gr. in-8°.

son lugubre les châssis des croisées, on aimait à suivre les oreilles tendues et les yeux tout large ouverts les péripéties d'un conte fantastique.

Qui donc, avant que les deux Grimm eussent fait comprendre l'intérêt scientifique de ces milliers de traditions et de fables, qui se chantent et se transmettent sous tous les cieux, qui donc eût soupçonné qu'un jour le dépouillement et l'étude comparée de ces vieux récits auraient constitué une branche nouvelle de la science de l'antiquité?

Rien n'est plus aisé à comprendre cependant que cette rapide importance conquise par la littérature populaire. C'est que nulle part ne se reflètent avec plus de vivacité les souvenirs traditionnels des peuples sur leurs croyances, leurs institutions et leurs mœurs à des époques reculées. Ces récits de la chaumière ne sont-ils pas en toute réalité des témoignages authentiques dont la mise en œuvre est précieuse pour les historiens de l'humanité primitive? Voilà pourquoi notre siècle si avide de pénétrer les secrets du passé a depuis longtemps dirigé ses efforts en ce sens. Il sera possible de reconstituer l'édifice quand ses débris épars auront été retrouvés.

Aussi d'illustres érudits n'ont-il pas cru déroger en publiant, à côté des grandes œuvres qui les avaient rendus justement célèbres, des éditions ou des traductions de récits légendaires.

On connaît Loiseleur-Deslongchamps, ce jeune indianiste trop tôt ravi à l'orientalisme, mais dont le nom vivra par la publication et la version du *Mânava-dharmaçastra* ou *Lois de Manou.* Eh bien, Loiseleur-Deslongchamps a écrit un *Essai sur les fables indiennes* qui n'a pas moins fait pour sa réputation que l'ouvrage précédent.

L'illustre Brockhaus, le savant éditeur du Sâma-Véda, est en même temps le traducteur d'un livre de contes hindous, le *Kathâsaritsâgara*, c'est-à-dire, l'océan des histoires. Citons encore Benfey, plus connu peut-être par son édition du *Panca-tantra* et ses études sur les migrations des fictions

indiennes que par ses immenses travaux sur la langue et la littérature védiques.

M. Garcin de Tassy, longtemps le maître et l'heureux initiateur des études hindoustanies en France, publia dans la *Revue orientale et américaine* un grand nombre de contes populaires. Mais sa principale œuvre en ce genre fut la publication des *Aventures de Kâmrûp*. Enfin on doit à M. Chodzko, si connu par ses remarquables travaux sur la langue slave, un recueil de *Contes des paysans et des pâtres slaves*.

Il faut donc que la littérature populaire ait une importance réelle pour attirer ainsi l'attention des meilleurs esprits et des plus grands savants.

Parmi ces recueils de contes, celui de M. Cosquin occupe assurément une place distinguée. Ce village de Montiers-sur-Saulx a fourni à lui seul plus de quatre-vingts récits d'une variété et d'une richesse inépuisables.

Voici la méthode qui a été suivie par M. Cosquin. Les contes sont reproduits sous leur forme primitive et l'on a pris grand soin de leur conserver ce cachet de simplicité antique, premier garant d'authenticité. Plusieurs fois même nous avons le récit dans le dialecte du pays.

Il a fallu beaucoup de patience et des recherches longues et persévérantes pour recueillir ainsi de la bouche des paysans une longue série de légendes. La partie de simple reproduction des récits exige déjà un consciencieux travail de critique : elle suffirait à assurer à elle seule le succès d'un ouvrage de ce genre. Plusieurs mythographes se sont contentés du rôle de simple collectionneur.

M. Cosquin a voulu davantage. Son livre est devenu un véritable répertoire de littérature populaire comparée. A la suite de chaque récit, l'auteur donne les ressemblances que la légende de Montiers peut présenter avec les nombreux recueils de contes populaires déjà publiés à l'étranger.

On se figure difficilement la somme de travail que repré-

sente l'œuvre de M. Cosquin et l'érudition qu'elle suppose. Il ne lui a fallu rien moins que dépouiller les ouvrages similaires livrés aujourd'hui à la publicité dans tous les pays de l'Europe.

Citons quelques noms. Ce sera en même temps convaincre nos lecteurs de l'immensité de la tâche dévolue à M. Cosquin et lui faire connaître en peu de mots la bibliographie du *folklore*.Encore avons-nous réduit singulièrement la longue liste des collections comparées par M. Cosquin avec les récits merveilleux de Montiers-sur-Saulx.

Pour l'Europe, M. Cosquin a consulté surtout M. Reinhold Köhler, le savant bibliothécaire de Weimar, qui s'est occupé de réunir bon nombre de contes romans et anglais. Les légendes bretonnes ont trouvé en MM. Troude, Milin et Luzel de consciencieux interprètes. C'est à MM. Kennedy et Arneson qu'il faut s'adresser pour les traditions de l'Irlande, et à M. Campbell pour ceux des Higlands. M. Liebrecht a collectionné des contes lapons ; M. Ralston a fait la même chose pour la Russie et l'on trouve dans les ouvrages de M. Radloff la plupart des légendes de l'Asie centrale, de la Tartarie et de la Sibérie. Les contes hongrois ont été rassemblés par M. Gaal-Stier, ceux d'Esthonie par M. Lœwe et ceux des Slaves de Moravie par M. Wenzig. La Suède et la Norwège possèdent sur la question les travaux de MM. Cavallier et Asbjörnsen. M. de Hahn est connu par ses contes de Grèce et d'Albanie, M. Schneller par ceux du Tyrol. Enfin pour la Sicile nous avions depuis longtemps MM. Comparetti, Morati, Pitrè et Mlle Gonzenbach, et voici que M. Vito Palumbo se propose de publier les légendes en dialecte gréco-salentin de la Terre d'Otrante (1). N'oublions pas de citer les récits catalans de M. Maspons y Labros.

Il ne suffit pas, comme on sait, de s'arrêter à notre continent quand on veut s'occuper sérieusement de littérature populaire comparée : il faut remonter jusqu'à l'Asie, source de la plupart des fables qui courent en Europe.

(1) Voir Le Muséon, t. III, pp. 552 et suiv.

M.Cosquin a eu donc à dépouiller aussi les recueils de contes orientaux. Il a consulté surtout pour l'Inde la compilation de Somadêva Bhatta. Les récits du Decan ont été recueillis par Miss Frère ; le *Touti Nameh* renferme la plus grande partie des légendes de la Perse. Pour l'extrême Orient, on peut consulter l'excellent ouvrage de Bastian (1). Nous avons déjà mentionné les travaux de M. Garcin de Tassy, mais nous ne pouvons passer sous silence le fameux travail des contes kalmoucks intitulé *Siddhi-Kûr*. Enfin les *Awarische Texte* de M. Schiefner, publiés avec des notes de M. Reinhold Köhler sont un précieux document pour l'histoire littéraire des tribus du Caucase.

Nous ne résistons pas au plaisir de citer en partie la version *avare* d'un des contes les plus célèbres de Perrault, le chat botté et le marquis de Carabas. Au Daghestan, c'est un renard qui fait la fortune du meunier *Boukoutchi-Khan*. Comme le prétendu marquis, *Boukoutchi-Khan* a réussi à épouser une fille de prince. Pendant qu'il l'emmène dans ses soi-disants domaines, le renard court en avant du jeune couple. Arrivé à la steppe où paissent de nombreux troupeaux de bœufs, le renard s'adresse aux pâtres. « A qui est ce bétail ? » — « C'est le bétail de l'ogre. » — « Gardez-vous de prononcer ce nom. Si vous le faites on vous tuera et on volera le bétail, car une armée de sept rois marche contre l'ogre. Mais il y a un khan, nommé *Boukoutchi*, qui est très puissant. A toutes les questions, dites que le bétail lui appartient et on vous laissera en repos. » Le rusé animal en fait autant pour les gardeurs de chevaux, les faucheurs et les moissonneurs.

Mais revenons aux *Contes lorrains*. Pour que le lecteur saisisse sur le fait toute la valeur du travail de M. Cosquin, nous citerons ici un conte avec les remarques brièvement résumées. Ce sera tout à la fois donner une idée de la litté-

(1) *Die Völker der östlichen Asiens.*

rature populaire de Montiers-sur-Saulx et de la méthode de M. Cosquin.

Le récit que nous choisissons porte le numéro LVII; il est intitulé *Jean Bête* et se trouve dans la septième partie du recueil complet.

Il était une fois un jeune garçon qu'on appelait Jean Bête. Sa mère lui dit un jour : « Jean, tu iras porter ma toile au marché, mais tu ne la vendras pas à des gens trop bavards. » — « Non, maman; soyez tranquille. »

Il se rendit au marché. Bientôt un homme s'approche de lui: « Combien voulez-vous de votre toile? — Hon. — A combien votre toile? — Hon. — Répondez donc? — Vous n'aurez pas ma toile; vous êtes trop bavard. »

Jean s'en alla un peu plus loin. Arriva un autre homme : « Vous avez de bien belle toile. — Hon. — Combien la vendez-vous? — Hon. — Parlerez-vous? — Vous n'aurez pas ma toile, vous êtes trop bavard. »

« Je vais m'en retourner, se dit Jean; je vois bien qu'il n'y a ici que des bavards. »

En quittant le marché, il eut l'idée d'entrer à l'église. Voyant à la porte un saint de pierre, il s'en apppoche et lui présente sa marchandise, en disant : « Voulez-vous ma toile? » Il se trouva qu'au même instant le vent fit remuer la tête du saint, qui n'était plus trop solide. Jean crut qu'il faisait signe que oui. « Vous aurez ma toile, » lui dit-il, « vous n'êtes pas bavard, vous. » Il lui mit la toile sur le bras et s'en retourna au logis.

« Eh bien ! Jean, » lui dit sa mère, as-tu vendu ta toile? — Oui, maman. — A qui l'as-tu vendue? — Il n'y avait sur le marché que des bavards. J'ai vu à la porte de l'église un brave homme qui ne disait rien du tout, et je la lui ai donnée. Il ne me l'a pas payée, mais il n'y a rien à craindre. — Malheureux! dit la mère, « cours vite reprendre ma toile. »

Jean retourne à l'église; la toile était toujours sur le bras du saint. « Rends-moi ma toile, » lui dit Jean. A ce moment, le vent fit branler la tête du saint à droite et à gauche. « Ah! »

crie Jean, « tu ne veux pas me la rendre ; attends un peu. » Il donna au saint une volée de coups de bâton, reprit la toile et revint tout joyeux à la maison.

Voilà le récit ; nous ne parlons pas de trois autres variantes qui se rencontrent à Montiers-sur-Saulx.

Voyons maintenant comment la critique de M. Cosquin s'exerce sur ce thème. Il remarque d'abord que ce conte est en tout point semblable à un récit bourguignon rapporté par M. E. Beauvois. Le nom seul du héros a changé, il est devenu Cadet-Cruchon et dans la volée de coups qu'il donne à la statue, elle se brise et laisse échapper un trésor.

Cette dernière donnée se retrouve dans un conte du Tyrol italien, dans un conte italien de Rome et dans un conte sicilien.

Ailleurs, dans un récit allemand, au lieu d'un fils envoyé au marché, c'est un valet et il va vendre du beurre. M. Sébillot cite l'histoire de Jean le Diot qui vend la vache de sa mère à une statue de saint.

Dans un conte russe, la statue est remplacée par un arbre que le vent agite et qu'un simplot s'imagine aussi lui demander un bœuf à acheter. Cette dernière variante apparaît encore dans un conte wende de la Lusace, dans un récit « du pays saxon » de Transylvanie et dans un conte valaque respectivement rapportés par MM. Veckenstedt, Haltrich et Schott.

Tous les contes cités jusqu'ici se terminent par la reprise de la marchandise. Il en est toute une série qui mène à un dénouement différent. Le trésor découvert peut faire accuser de vol. Il faut éviter cette difficulté.

Un conte napolitain raconte le trait suivant. Un certain Vardiello avait vendu sa toile à une statue et en la brisant découvrit un trésor. Craignant l'indiscrétion de son fils, la mère fait pleuvoir d'une fenêtre des figues et des raisins secs que Vardiello s'empressa de ramasser. A quelques jours de là, il commit des imprudences de langage et on le cita

devant le juge. Interrogé sur le jour où il a trouvé l'argent il répond que c'est le jour où il a plu des figues et des raisins secs. On le renvoie comme fou et l'affaire en reste là.

C'est de l'Orient que vient ce dernier dénouement. Dans un conte des *Mille et une Nuits*, pour le même but il pleut de la viande et des poissons cuits. Dans un conte indien du Kamaon il tombe du ciel des sucreries.

Le *Jean Bête* est connu à Montiers-sur-Saulx comme auteur d'une plus grande niaiserie. Sa grand'mère voudrait le marier, mais personne ne veut de lui. Elle lui recommande pour cela de « lancer des œillades » aux jeunes filles dans l'espoir que quelqu'une le trouvera de son goût. Que fait notre malin? Il court à l'étable, arrache les yeux de tous les moutons et les lance aux jeunes filles.

Eh bien, c'est là encore une tradition universelle. Elle est reproduite à peu près identiquement dans des contes basques, toscans, bretons, tyroliens, allemands, gaéliques et islandais.

Cet épisode des œillades existe aussi en Orient, altéré, il est vrai ; mais du moins il y a des allusions transparentes.

On comprend maintenant le travail considérable qu'exige une collection comme celle dont M. Cosquin vient d'enrichir la littérature populaire. Pour le seul récit dont nous venons de nous occuper en résumant d'une manière abrégée les explications de M. Cosquin, l'auteur a dû dépouiller *trente* recueils de contes. Encore sommes-nous tombé sur un récit qui offre matière restreinte à rapprochements.

Il nous serait facile de glaner dans l'ouvrage de M. Cosquin bon nombre de contes intéressants. Mais il faut nous arrêter. Signalons seulement avant de finir les conclusions du savant mythographe au sujet du fameux mythe de *Psyché*, demeuré jusqu'ici sans interprétation satisfaisante.

Tout d'abord M. Cosquin fait remarquer que ce prétendu mythe ne tient à la mythologie grecque et romaine que par

le nom des personnages : Psyché, c'est-à-dire l'âme (ψυχή), Vénus et Cupidon. C'est tout simplement un conte populaire. M. Cosquin en a recueilli les traits saillants dans l'Inde de la bouche d'une blanchisseuse de Bénarès.

Les contes européens si nombreux, où l'on voit une fille de roi, reléguée dans le palais d'un être mystérieux, violer la défense qui lui est faite de rien révéler de sa vie nouvelle et recevoir pour sa désobéissance des ordres presque impossibles qu'un secours inattendu vient toujours l'aider à remplir, ne dérivent donc pas de la fable latine d'Apulée. Leur origine est dans l'Inde, la terre classique de l'apologue.

Cette conclusion est importante, elle se recommande à l'attention des érudits. Car si les uns ont vu dans le récit latin un mythe dont ils prétendent donner l'explication, d'autres qui y reconnaissent avec raison un simple conte bleu ne sont pas assez familiers avec la littérature populaire pour se douter même de l'origine vraie de Psyché.

Répétons-le, le recueil de M. Cosquin est un document d'une valeur inappréciable ajouté à ceux que nous possédions déjà en grand nombre. Il assure à son auteur une place marquée parmi les savants qui partout ont suivi la voie ouverte en Allemagne par les deux Grimm.

Les recherches de M. Cosquin contribueront pour une large part au développement des études de littérature populaire. On conçoit aisément ce qu'une collection de quatre-vingts contes peut renfermer de détails intéressants et de traits originaux. Bien plus, M. Cosquin ne s'est pas contenté comme beaucoup d'éditeurs de contes de rassembler une grande quantité de matériaux dispersés. Par ses remarques pleines d'érudition et les analogies soigneusement relevées, il a produit un travail de synthèse des plus remarquables.

Sous le titre trop modeste de *Contes recueillis dans un village du Barrois*, M. Cosquin nous a donné presque

dans son entier cette littérature populaire qui fut la première et longtemps la seule à défrayer l'imagination des hommes (1).

(1) Au moment où nous corrigeons les épreuves de cette feuille nous apprenons que M. Cosquin prépare une seconde édition des *Contes lorrains*. Elle paraîtra en deux volumes chez F. Vieweg à Paris. Les remarques seront complètement refondues au point d'être méconnaissables. Ce sera donc un travail nouveau. A l'annonce de cette refonte, M. Reinhold Köhler de Weimar, le savant d'Europe le plus compétent en ces matières, écrivait ce qui suit dans la ZEITSCHRIFT FÜR ROMANISCHE PHILOLOGIE, t. IV : « Espérons que M. Cosquin pourra bientôt nous donner la refonte de son livre. En attendant, nous n'hésitons pas à formuler notre jugement sur les *Contes lorrains* en disant qu'ils constituent pour la littérature populaire comparée un ouvrage capital qui devra être toujours consulté par les travailleurs. » — Une introduction précédera les *Contes*. M. Cosquin y combattra surtout le système des contes prétendus « aryens », c'est-à-dire la thèse soutenue par Grimm, Max Müller et de Gubernatis. Ces idées ont déjà été exprimées par M. Cosquin dans le CORRESPONDANT du 25 juin 1873. Mais elles seront modifiées, précisées et complétées dans le nouvel ouvrage du savant mythographe.

L'INDIANISME EN BELGIQUE

Nous réunissons sous ce titre un certain nombre de notices bibliographiques sur des ouvrages publiés par les savants indianistes belges, M. Félix Nève et Mgr Charles de Harlez.

Le lecteur étranger ne devrait pas tirer de ce rapide aperçu la conclusion que les travaux mentionnés ici constituent toute la part prise par notre pays aux études indiennes.

D'autres noms lui sont du reste déjà favorablement connus.

M. Charles Michel, professeur à l'université de Gand, occupe depuis plusieurs années un rang distingué parmi les sanscritistes. Ses travaux critiques parus dans diverses revues ont été fort apprécies, le dernier Congrès des orientalistes lui confiait la charge honorable de secrétaire de la section aryenne et enfin la publication annoncée du texte encore inédit de la recension méridionale du Pa*nc*a-tantra fixera définitivement sur lui l'attention du public savant.

Il faut signaler aussi la dissertation doctorale de M. Colinet sur les doctrines philosophiques et religieuses de la Bhagavadgîtâ. Elle est pour l'indianisme en Belgique un sérieux appoint et lui promet un travailleur d'avenir.

Toutefois il reste beaucoup à faire pour que notre pays arrive à soutenir la comparaison avec les indianistes étrangers. Mais le branle est donné, le mouvement existe. Souhaitons seulement qu'il s'accentue davantage.

I.

LE DÉNOUEMENT DE L'HISTOIRE DE RAMA (1).

Les grandes œuvres du génie sanscrit sont aujourd'hui assez répandues et entrées assez avant dans le domaine de la littérature générale, pour que l'*Histoire de Râma*, qui dans l'Inde a donné naissance à un cycle complet de légendes, ne soit pas ignorée du public lettré. Qui n'a lu, dans le premier venu des recueils comparés de poèmes anciens, quelque extrait du *Râmâyana*, soit le récit de l'*enlèvement de Sîtâ*, soit celui de l'*épreuve du feu ?*

Ce qui peut intriguer bon nombre de lecteurs dans le titre donné à l'ouvrage de M. Nève, c'est le mot, à physionomie un peu barbare, de « *Outtara-Râma-Charita* » ; car il semble cacher une surprise et faire deviner dans l'œuvre de *Bhavabhouti* une variante à ce que nous savons du dénouement de l'épopée sanscrite. Puis encore, il y a ce nom du poète *Bhavabhouti :* les oreilles de plus d'un l'entendront aujourd'hui prononcer pour la première fois. De vrai, la renommée de *Bhavabhouti*, si bien établie qu'elle soit auprès des érudits, n'a guère franchi le cercle restreint des indianistes, ni conquis la gloire littéraire des Câlidâsa, des Valmîki et autres illustrations de l'Inde.

A la suite de M. Nève, nous voulons essayer d'ajouter à la diffusion du nom de *Bhavabhouti* et donner une rapide esquisse de son œuvre dramatique. L'occasion nous sera fournie en même temps de rendre un hommage mérité au nouvel ouvrage dont l'éminent professeur de Louvain vient

(1) *Le Dénouement de l'histoire de Râma, Outtara-Râma-Charita*, drame de *Bhavabhouti*, traduit du sanscrit avec une introduction sur la vie et les œuvres de ce poète, par Félix Nève, professeur émérite de l'Université de Louvain, membre de l'Académie royale de Belgique, correspondant de la Société asiatique de Londres. Bruxelles, Muquardt. Paris, Ernest Leroux. Louvain, Ch. Peeters, 1880.

d'enrichir l'orientalisme, après tant d'autres qui tous ont marqué parmi les meilleures productions de l'érudition contemporaine.

Depuis quarante ans, M. Félix Nève n'a cessé de publier un grand nombre d'articles et d'ouvrages ayant trait à l'indianisme (1), c'est-à-dire à cette science qui étudie l'Inde dans sa littérature, ses religions, son histoire, sa civilisation.

Un des premiers, en 1842, M. Nève fit passer dans notre langue une partie des hymnes du Rig-Véda et quelques années plus tard par son *Essai sur le mythe des Ribhavas*, il prit définitivement rang parmi les indianistes les plus distingués et fut apprécié comme tel par ceux mêmes dont il devenait le brillant émule.

En particulier, M. Horace Wilson, dans un discours d'ouverture à la Société asiatique de Londres en 1852, parlait avec éloge du sanscritiste belge. M. Vivien de Saint-Martin (2), lui rend un semblable hommage et quand Max Müller, au moment de livrer au public sa fameuse édition du Rig-Véda, passe en revue les autorités scientifiques qui lui ont donné leur appui, il s'estime heureux de prononcer le nom de M. Nève.

C'est surtout à la *littérature* sanscrite que s'est attaché le savant professeur. Il publia successivement ses études sur les *Pourânas*(3), ou derniers monuments du génie indien et, le texte avec la version du *Mohamudgara* « le maillet de la folie », poème sanscrit de Çankara Atcharya (4).

On lui doit des observations aussi neuves que judicieuses sur le rôle de la femme dans la poésie épique de l'Inde (5). Ce sujet faisait récemment encore la matière d'un article de

(1) L'ouvrage analysé dans la seconde partie de cette étude reproduits plusieurs de ces essais. Voir pp. 171-177.

(2) *Géographie du Véda*, p. 5.

(3) Paris, 1852. Duprat. In-8°.

(4) Paris, 1841. In-8°.

(5) M. Nève a deux fois traité ce sujet, en 1844 dans *Le Correspondant* de Paris et en 1858 dans *La Belgique*.

la *Revue catholique*, à propos des travaux de Mlle Clarisse Bader (1).

Ce n'est pas d'aujourd'hui que M. Nève aborde le théâtre indien : dès 1864, nous avons de lui un aperçu complet sur Câlidâsa, le plus célèbre des dramaturges sanscrits (2).

La même année, à l'Académie royale de Belgique, nous le voyons, dans sa lecture sur *le beau littéraire dans les œuvres du génie indien*, initier aux splendeurs de la poésie éclose aux bords du Gange le public belge trop en retard sur les pays limitrophes.

Un jour aussi, les spéculations de la philosophie brahmanique attirèrent l'attention de M. Nève et ce fut alors qu'il donna avec la version de l'*Atmabôdha* ou *de la connaissance* de l'esprit un essai très réussi sur le système védantique (3).

Philologue distingué, il appartenait aussi à M. Nève d'apprendre à nos professeurs d'humanités quels services la propagation des études indiennes était appelée à rendre à l'enseignement classique. C'est le but qu'il poursuivit et atteignit dans un article important envoyé en 1864 à la *Revue de l'Instruction publique* (4).

Enfin, chrétien convaincu, l'éminent professeur de Louvain ne pouvait rester insensible aux attaques dirigées contre la révélation au nom de l'indianisme. Le *culte de Krishna* et la *tradition diluvienne* de l'Inde, où l'incrédulité croyait retrouver les formes premières de ce qu'elle appelle le mythe du Christ et la fable du déluge, ont été spécialement étudiés par M. Nève (5).

(1) Mars 1878.

(2) *Câlidâsa ou la poésie sanscrite dans les raffinements de sa culture*. Paris, Duprat, in-8°, 1864.

(3) Paris. Imprimerie nationale. JOURNAL ASIATIQUE, 1866.

(4) *Le sanscrit et les études indiennes dans leurs rapports avec l'enseignement classique*. Bruges, Daveluy, 1864. In-8°.

(5) *Des éléments étrangers du mythe et du culte indiens de Krichna*. 1876. Extrait des ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — *De l'origine de la tradition indienne du déluge* (ANN. DE PHIL. CHRÉT., 1849). — *Le déluge indien dans sa forme la plus ancienne*. (Ibid., 1851).

Le vétéran de la science, alors qu'un repos mérité pouvait couronner légitimement une vie de travail, n'a pas encore voulu déposer la plume. Voilà comment M. Nève nous a donné cette étude sur *Bhavabhouti*, et en particulier sur son drame d'*Outtara-Râma-Charita*.

Bhavabhouti, c'est-à-dire le fortuné de *Bhava* ou du dieu Çiva, car tel est le sens de ce nom propre sanscrit, *Bhavabhouti*, surnommé *Çrikantha*, « celui dont le gosier est l'éloquence même », *Bhavabhouti* florissait à la cour de quelque souverain ou râjah de l'Inde : les conjectures laissent assez de latitude à cet égard. Elles se réunissent pourtant en faveur du Canoge ou d'Ujjayinî (Oudjein) dans le Mâlva. Malgré l'autorité de Lassen, qui penche pour le Canoge, M. Nève semble plus disposé à trancher en faveur d'*Ujjayinî*. Il trouve la raison de cette préférence dans un détail de l'invocation qui précède la pièce. Cette invocation est surtout adressée au dieu Çiva dont la fête était à Ujjayinî l'occasion des solennités les plus pompeuses.

On est aussi peu fixé sur l'époque à laquelle vivait *Bhavabhouti ;* et toute liberté demeure entre le ve et le VIIIe siècle. Ces deux limites ne peuvent toutefois être dépassées à cause des données précises fournies sur la civilisation indienne dans les drames du poète.

C'est le pays de Vidarbha, le moderne Bérar, qui donna naissance à l'auteur d'*Outtara-Râma*. De véritable sang brahmanique, car ses ancêtres se vantaient de descendre du plus fameux des Rishis, de Kaçyapa, *Bhavabhouti* « a puisé à une des sources les plus pures du brahmanisme védique, alors que le bouddhisme avait fait concurrence à l'ancienne religion dans la plupart des royaumes de l'Inde (1). »

D'ailleurs, les œuvres de *Bhavabhouti* accusent le lieu d'origine de l'auteur. Il suffit de lire ses descriptions et ses paysages pour déterminer sûrement les régions de l'Inde où il a passé la majeure partie de son existence. La force de la

(1) *Le Dénouement de l'histoire de Râma*, p. 14.

nature l'a emporté chez lui sur la vérité des topographies qu'il avait à relever. Ce ne sont pas les horizons et les aspects du royaume de Râma que nous décrit le poète ; nous sommes en le lisant au sein des montagnes et des forêts de Gondavana, « dont l'ombre terrible se balança sur son berceau .»

Maintenant que M. Nève nous a fait connaître le poète, apprécions avec lui son œuvre.

On possède de *Bhavabhouti* trois pièces de théâtre dont voici les titres : « *Les aventures de Mâlatî et de Mâdhava* », et deux autres dont le fonds est emprunté au Ràmâyana. Ce sont « *l'histoire du grand héros* » et « *le dénouement de la Râmaïde.* »

Il n'entre pas dans notre plan de résumer ici chacun de ces drames. Nous renvoyons pour une analyse complète à l'ouvrage du savant professeur de Louvain. Disons un mot de la dernière pièce, puisque nous lui sommes redevables de l'étude approfondie que M. Nève nous présente aujourd'hui sur *Bhavabhouti.*

Ainsi que nous le disions plus haut, le titre du drame fait pressentir quelque divergence avec l'épopée. Avant d'exposer sur cette question les théories de M. Nève, il est indispensable de rappeler brièvement comment se termine la Râmaïde.

Après la délivrance de Sîtâ, son époux Râma lui impose de passer par le feu pour faire taire tous les soupçons qu'a pu inspirer le séjour auprès de son ravisseur, le géant Ràvana. Sîtâ sort triomphante de l'épreuve et Râma, remonté sur le trône d'Ayôdhya (Oude), règne de longues années avec son incomparable épouse.

Voilà où cesse le poème épique : c'est à ce moment que commence l'action du drame. Sur le point de célébrer la grande fête de l'inauguration, Râma apprend que d'injurieuses insinuations sont répandues dans le peuple,malgré la purification judiciaire. Il prononce aussitôt l'exil de sa femme

dans les bois voisins du Gange, exil dissimulé toutefois sous le prétexte d'une visite aux ermitages.

Douze ans après, Râma toujours éloigné de son épouse pénètre un jour dans la forêt Djanasthâna où se trouve reléguée Sîtâ. Les deux époux se rencontrent; la fidèle Sîtâ met sa main dans celle de Râma, mais par la volonté de la déesse Gângâ, Sîtâ doit demeurer invisible aux hommes et Râma, victime de l'illusion, persuadé que l'apparition de sa femme n'est qu'un songe, Râma part pour aller accomplir le sacrifice du cheval, l'*Açvamêdha*.

Dans l'intervalle, par suite de circonstances trop longues à rappeler ici, les deux fils de Râma, Lava et Kouça, sont mis en présence de leur père. Mais celui-ci ne les connaît pas; car ils sont nés après le départ de Sîtâ pour les forêts; toutefois il est frappé de l'étonnante ressemblance qu'offrent les traits des jeunes gens avec ceux de Sîtâ, et quand il leur fait réciter les vers où Valmîki, leur précepteur, célèbre l'amour de Râma et de Sîtâ, le roi d'Ayôdhya ne peut retenir ses larmes.

Le dénouement ramène dans les bras l'un de l'autre les deux époux et opère la reconnaissance des deux fils de Râma. Voici comment : le procédé est nouveau et sans exemple, croyons-nous, dans les annales de la scène. Le dénouement est introduit sous forme de représentation théâtrale. Râma, au VIIe acte de la pièce, assiste à une exhibition scénique où nous voyons apparaître Sîtâ, au grand étonnement du royal spectateur qui est en même temps acteur dans le drame. C'est la déesse Prithivî qui opère la réunion des deux époux.

Détail non moins singulier, à la fin de la pièce, Râma entreprend l'éloge en règle du poète. « Il lui attribue la puissance de charmer les esprits, de purifier les cœurs, d'effacer les fautes; il en fait un artiste consommé et un profond philosophe, qui donne aux hommes la connaissance suprême, celle de l'être unique (1). »

(1) F. Nève, *ouv. cit.*, p. 94.

Nous avons dit que cette catastrophe différe de l'épopée. Il faut s'entendre. Cela est vrai de tout point, si nous prenons le Râmâyana comme on le comprend généralement. Mais au poème proprement dit est joint un appendice assez considérable intitulé *Uttara-Kânda*, où les faits généraux concordent assez sensiblement avec ceux de l'*Outtara-Râma*, à l'exception bien entendu de quelques intermèdes et d'un certain nombre de détails où éclate l'originalité de *Bhavabhouti*.

Pour résumer l'impression que produit la lecture de l'*Outtara-Râma*, en tenant compte de la différence de goût littéraire si tranchée entre l'Orient et l'Occident, on doit reconnaître dans le drame de *Bhavabhouti* des beautés réelles et de premier ordre. Sous le rapport du pathétique, il est supérieur à la plupart des œuvres indiennes. Il règne aussi dans la pièce une élévation d'idées que nous sommes assez peu habitués à rencontrer dans les poètes sanscrits de la seconde époque.

Ce n'est pas que de graves reproches ne doivent être adressés à l'*Outtara-Râma*. Ici, comme dans ses autres drames, l'auteur « a payé le tribut aux tendances de son siècle dans la poétique et cédé outre mesure au désir de donner à ses contemporains des preuves de son érudition brahmanique (1). » Ainsi, l'abus des longs composés et des mots obscurs, la prolixité du style, la phraséologie même sont fréquemment à relever.

Ces défauts cependant n'empêchent en aucune façon de placer *Bhavabhouti* au rang des premiers poètes et de glorifier son nom à l'égal de celui de Câlidâsa, dont il est le digne émule. A cette revendication littéraire, M. Nève peut espérer d'avoir contribué beaucoup par son savant ouvrage, qui est sans aucun doute appelé à populariser parmi nous un des chefs-d'œuvre de la scène indienne.

(1) P. 25.

Il nous reste avant de terminer à signaler dans l'ouvrage de M. Nève un côté particulièrement utile et intéressant. Jamais le savant indianiste ne perd de vue l'instruction de son lecteur. Son livre est plein d'enseignements et même à qui se soucierait assez peu de *Bhavabhouti* la lecture en serait très profitable.

C'est que l'auteur saisit habilement toutes les occasions qui se présentent sur sa route de trancher les questions d'indianisme et de littérature sanscrite.

Ainsi, la juste appréciation faite par M. Nève du théâtre indien (1), la réfutation des opinions accréditées sur l'âge de Câlidâsa, trop longtemps présenté comme un contemporain d'Auguste (2), les nombreux détails fournis sur les diverses religions de l'Inde et leurs rapports, çivaïsme, vishnouïsme, brahmanisme et bouddhisme (3), le rôle mythologique et poétique des *Nâgas* ou serpents à face humaine (4), l'antiquité du Râmâyana et le manque d'unité dans sa composition (5), enfin la persistance de la légende ramaïque (6), voilà autant de sujets variés sur la solution desquels M. Nève nous donne des idées précises, sujets éminemment propres à intéresser quiconque s'occupe d'indianisme.

Ajoutons enfin qu'au point de vue bibliographique, le livre de M. Nève est une mine féconde. Poussant le respect de la citation jusqu'au scrupule, le savant professeur nous fournit dans son ouvrage un vrai catalogue de livres accompagné d'un jugement motivé sur la plupart d'entre eux.

Après cela, nous croyons en avoir assez dit pour mettre en relief le mérite de l'œuvre de M. Nève et pour en recommander la lecture à tous ceux qui s'occupent de l'histoire ou de la littérature de l'Orient.

(1) Pages 3-5, 60.
(2) P. 7.
(3) Pages 20 et 21, 35 et 36, 38, 41 en note, 42 et 43, 53.
(4) Pages 44 et 45.
(5) Voir chap. V. *La légende épique de Râma.*
(6) Ch. VIII. *Revue sommaire des drames tirés du Râmâyana.*

II.

LES ÉPOQUES LITTÉRAIRES DE L'INDE (1).

« Dans quel dessein puis-je actuellement présenter au public la suite de mémoires et de notices que l'on trouve réunis dans le présent volume? »

M. Nève répond lui-même à cette question qu'il se pose dans sa préface. « C'est le fruit et la justification de mes tentatives réitérées pour signaler le mouvement fort rapide des études indiennes, pour vulgariser dans mon pays les travaux les plus importants qui marquaient d'année en année à l'étranger leur essor et leurs progrès. »

Nous pensons qu'à côté du but modeste de simple vulgarisation qu'il se proposait, l'éminent professeur de Louvain en a réalisé un second, non moins important. Son recueil sera de la plus haute utilité à tous ceux qui abordent l'étude de la langue et de la littérature sanscrites. Il suffira d'une rapide analyse pour faire partager cette conviction au lecteur.

Sans compter une introduction sur l'histoire de l'indianisme en Europe, l'ouvrage de M. Nève peut se diviser en sept sections : l'épopée sanscrite, les Pourânas, le drame indien, la philosophie, les poètes moralistes, le bouddhisme et la littérature de l'Inde moderne.

Ces différents sujets rentrent, comme l'indique leur titre, dans l'idée générale du livre : ils constituent vraiment les *époques littéraires de l'Inde*.

A ceux qui s'étonneraient de l'absence de tout aperçu sur les écritures védiques, nous rappellerons ce que nous avons déjà dit, que dès 1842, M. Nève traduisait en français une partie des hymnes du Rig-Véda et que son *Essai sur le*

(1) *Les Époques littéraires de l'Inde. Études sur la poésie sanscrite*, par FÉLIX NÈVE. Bruxelles-Paris, 1883, VIII-520 pp. in-8°.

mythe des Ribhavas lui avait assuré une place distinguée parmi les exégètes védiques. S'il a renoncé à de nouvelles investigations dans ce champ, c'est, il nous l'apprend lui-même, qu'il croyait superflu « d'y revenir sans pouvoir leur consacrer un labeur non interrompu et en quelque sorte exclusif. »

Dans son *Introduction*, M. Nève nous fait assister au premier épanouissement des études indiennes.

Les Anglais ayant rapporté en Europe les monuments originaux de la langue sanscrite, un enseignement méthodique en eut bientôt répandu partout la connaissance raisonnée. Une fois connu, le sanscrit ne tarda pas à révéler l'affinité de son organisme avec les langues classiques, et ce fait, en marquant le point de départ des plus fécondes recherches, créa une science nouvelle: la philologie comparée. En même temps, les œuvres écrites dans cette langue merveilleuse trouvaient pour les interpréter une pléïade d'érudits.

Deux grandes questions s'imposèrent dès l'abord, la chronologie et la valeur esthétique des principaux monuments de la langue sanscrite. Quant à l'âge de ces monuments, M. Nève se prononce dans le sens d'une ancienneté très relative ; et d'autre part la supériorité appartient sans conteste aux notions sur le beau qui ont présidé à la culture des peuples modernes.

Pour donner une idée de l'épopée hindoue, M. Nève arrête son choix sur le *Mahâbhârata*. Il l'étudie au point de vue moral et littéraire et cela surtout dans les portraits de femmes.

On sait quelle place d'élite les vertus de la femme tiennent dans les siècles héroïques de l'Inde et les noms de Draupadî, de Sâvitri, de Pramadvarâ, de Damayantî et de Sacountalâ sont devenus les types consacrés du courage, du dévouement conjugal, de la fidélité au devoir.

Lorsque M. Nève fit paraître pour la première fois en 1844

ses traductions des épisodes du Mahâbhârata, elles étaient pour la plupart inédites. S'il n'en est plus ainsi aujourd'hui, ces extraits n'en gardent pas moins toute leur valeur, même en présence des corrections que le texte a subies et de nouvelles traductions qui ont été publiées. Car d'une part, il avait été fait assez de retranchements à la lettre, et de l'autre, une analyse aussi exacte que poétique n'a rien à envier au vague dessin de M. de Lamartine et à la version trop servilement raide de M. Émile Burnouf.

A côté des deux grandes épopées, il existe dans l'Inde une série de dix-huit poèmes cosmogoniques et théogoniques, qu'on désigne sous le nom de *Pourânas*.

Destination, matière, transformation des croyances, composition poétique, tels sont les points principaux auxquels M. Nève ramène sa savante étude sur les Pourânas.

La caste sacerdotale s'étant acquis le droit d'interpréter la tradition légale, il en résulta une littérature qui fit suite aux chants sacrés d'origine antique, vastes recueils destinés à résumer les croyances, les lois, les généalogies, les légendes. Mais comme sur le sol de l'Inde les croyances et les dogmes varièrent bien des fois durant le cours des siècles, nous voyons dans les Pourânas les traditions se transformer parallèlement et le brahmanisme faire place au çivaïsme et au vishnouïsme.

Œuvre d'imagination, les Pourânas abondent en longues amplifications trop souvent banales. On rencontre pourtant « quelques descriptions riches, mais vraies, de la nature indienne, quelques peintures allégoriques où le sentiment moral se traduit avec force et noblesse, quelques scènes où se reflètent les affections de famille, enfin quelques traits où se fait jour une douce humanité échappant à la tyrannie de croyances mystiques et superstitieuses. »

On reconnaît dans l'*Essai sur l'origine et les sources du drame indien* le savant critique de Câlidâsa et de Bhavabouti.

M. Nève étudie d'abord les origines du drame indien, il donne ensuite la classification des œuvres dramatiques et enfin termine par un aperçu sur le style et l'art théâtral et une étude comparative sur les poèmes sanscrits antérieurs et la littérature dramatique des autres peuples. S'il ne faut pas attacher beaucoup d'importance aux enseignements brahmaniques qui donnent au drame une origine divine, il est pourtant vraisemblable que chez les anciens Hindous le premier spectacle eut le caractère d'un acte religieux et c'est au premier développement du culte de Vishnou que l'on rapporterait les essais qui préparèrent la poésie dramatique.

C'est principalement dans les deux grandes épopées sanscrites que les dramaturges ont cherché le canevas de leurs drames. Ainsi la *Reconnaissance de Sacountalâ* est tout entière dans la Bharatide. Autant faut-il en dire du *Vikramorvaçi* et du *Mâlavikâgnimitra;* mais surtout du *Vênîsanhara* et du *Pratchanda-Pândava*, qui sont des histoires du *Mahâbhârata* transportées sur la scène.

A côté de ces grandes œuvres, on distingue des compositions plus simples où se reflètent à nos yeux divers aspects de la société indienne : telles sont surtout le *Mritchakatikâ*, le *Mâlatîmâdhavam* et le *Ratnavalî*. Il y a même des pièces d'histoire politique et de controverse philosophique, comme le *Moudrarakschasa* et le *Prabôdha-Chandrodaya*.

Si l'on voulait résumer ses impressions sur la composition et le style des drames hindous, on dirait avec M. Nève que si le dialogue a été traité en maître par Câlidâsa, les Hindous par contre n'ont jamais eu l'entente de l'action ; le style est varié, mais manque d'harmonie.

On a souvent agité la question de l'influence du théâtre grec sur celui de l'Inde et récemment encore M. Windisch défendait cette influence au Congrès des Orientalistes de Berlin. M. Nève pense que pour spécieuses que soient les affinités signalées, elles peuvent n'être que des inventions qui se présentent séparément chez plus d'un peuple au berceau de l'art dramatique.

Pour donner une idée de la philosophie hindoue, M. Nève arrête son choix sur l'*Atmabodha*, poème du fameux Çankara Atcharya.

Il en présente une version commentée, précédée d'un coup d'œil sur la philosophie védantique. L'auteur en étudie les développements successifs depuis l'âge védique jusqu'à l'époque de Çankara, où elle prit au sein des écoles brahmaniques la prépondérance sur tous les autres systèmes. Toutefois la doctrine védantique des siècles modernes diffère sensiblement de la même doctrine de ce nom qui reçut dès le VIIIe siècle des formes arrêtées.

C'est au nom du philosophe Çankara que se rattache l'exposé complet de la théorie védantique. M. Nève consacre à sa vie et à ses écrits un chapitre qui nous paraît constituer une importante contribution à l'histoire de la philosophie indienne et qu'on peut s'étonner de voir omis par M. Paul Deussen dans l'énumération des ouvrages qui ont précédé son *System des Vedanta*.

Il reste à considérer un dernier aspect de la littérature sanscrite : c'est la poésie gnomique. Elle ne tarda pas à faire invasion partout et Boethlingk a pu porter jusqu'à 7613 le nombre des sentences éparses dans la multitude des livres sanscrits aujourd'hui connus.

Le plus célèbre des poètes gnomiques et sans contredit Bhartrihari dont nous possédons trois ouvrages connus sous le nom de *Centuries*. Ce fut dans l'apologue et le conte que la poésie gnomique atteignit sa perfection; car « les apologues, dit M. Nève, n'ont toute leur saveur littéraire que par le retour continuel des réflexions et des sentences en vers. » Le développement de ces fables fut assez considérable pour remplir deux grands recueils, le *Panca-tantra* et le *Hitopadêça;* elles parvinrent jusqu'en Europe grâce à de nombreuses versions pehlevies, arabes, persanes, syriaques et hébraïques.

Il est permis de se demander si la littérature de l'Inde se restreint aux ouvrages sanscrits et si les idiomes modernes de la Péninsule n'ont pas à revendiquer quelque chef-d'œuvre de l'esprit.

Un savant illustre, M. Garcin de Tassy, s'est chargé de populariser en Europe les spécimens les plus curieux de la langue hindoustanie. Nul n'était mieux placé que M. Nève pour apprécier le travail considérable de l'orientaliste français : aussi la notice qu'il lui consacre peut-elle passer à bon droit pour une excellente introduction dans le domaine des études hindoustanies.

M. Nève consacre ses dernières pages au bouddhisme.

Toute étude sérieuse dans cette branche de l'indianisme doit avoir pour point de départ la personne de Câkyamouni. Après tant de travaux sur la vie du Bouddha, M. Kern, le doyen des orientalistes de Leide, n'a pas jugé indigne de sa brillante carrière scientifique d'écrire une histoire du Bouddha. M. Nève donne une attention spéciale à la biographie de M. Foucaux et à l'ouvrage de Mgr Bigandet sur le Bouddha des Birmans.

Deux autres chapitres sont consacrés aux écritures bouddiques. La littérature du bouddhisme consiste surtout en codes religieux et moraux. On cite pourtant un drame bouddhiste, le *Nâgananda*. M. Nève en fait une analyse détaillée : c'est la glorification du sacrifice personnel selon le bouddhisme.

Nous pouvons avec plus de droit répéter en terminant cette minutieuse notice ce que nous disions en la commançant. M. Nève nous a donné un excellent livre. Ce sera tout à la fois une facile introduction à ceux qui abordent l'étude de la littérature sanscrite et pour tous une mine féconde où ils puiseront les meilleurs et les plus sûrs renseignements sur les œuvres du génie indien.

III.

UNE NOUVELLE GRAMMAIRE SANSCRITE (1).

Parmi les nombreux ouvrages publiés par Mgr de Harlez, la grammaire sanscrite qu'il a fait paraître n'est pas celui qui a rendu le moins de services. Il n'en faudrait pas d'autre preuve que la rapidité avec laquelle le livre s'est écoulé : la première édition est aujourd'hui complètement épuisée (2).

Quand parut la grammaire de Mgr de Harlez, le besoin se faisait sentir depuis longtemps d'un bon ouvrage élémentaire pour l'étude de l'idiome hindou. M. A. Bergaigne n'avait pas encore écrit son excellent *Manuel* (3), et si nous possédions les grammaires développées de Bopp, Benfey, Oppert, Williams Monier, Whitney, bien dignes à des titres divers de la réputation dont ils jouissent auprès des érudits, les recherches à faire étaient longues, pénibles et fastidieuses pour qui abordait ces ouvrages dans l'ignorance absolue du sanscrit.

Ce n'est pas que des essais de simplification n'eussent jamais été tentés ; mais l'entreprise est moins aisée qu'on se l'imagine à première vue. Plus d'une échoua : il suffit de rappeler ici l'œuvre assez peu réussie de M. Émile Burnouf, destinée cependant, dans la pensée de son auteur, à produire une révolution complète dans l'enseignement des idiomes de l'Inde.

En Allemagne, le Dr Stenzler a été plus heureux, et, hâtons-nous de l'ajouter, Mgr de Harlez a doté la Belgique et le monde savant d'un ouvrage capable de soutenir la comparaison avec tout ce qui a paru en ce genre.

(1) *Grammaire pratique de la langue sanscrite*, par C. de Harlez. Paris-Louvain, 1878. In-8°, 150 pp.

(2) La seconde édition est sous presse et ne tardera pas à paraître. Nous savons que l'œuvre sera améliorée et mise à la hauteur de tous les travaux lexicologiques sanscrits qui ont paru depuis sept ans.

(3) A. Bergaigne, *Manuel pour étudier la langue sanscrite*. Paris, Vieweg, 1884, in-8°, XIII-336 pp.

L'auteur, qui enseigne à l'université de Louvain les langues anciennes de l'Inde et de la Perse, a pu juger par expérience des qualités que requiert un manuel appelé à ouvrir la voie aux études orientales. Nous les avons trouvées réalisées de tous points dans l'ouvrage du savant professeur : ceux qui le pratiqueront ne tarderont pas à s'apercevoir que cette nouvelle grammaire remplit le but poursuivi par Mgr de Harlez, et ils lui sauront gré d'avoir surmonté les difficultés inhérentes à une telle publication.

Entrons dans quelques détails, et tâchons de caractériser la méthode de l'auteur.

Suivant l'exemple que lui avaient donné Stenzler et Benfey, Mgr de Harlez a préféré le système de la grammaire générale à celui de la linguistique. Cette méthode lui a permis, sans inconvénient aucun, de se dispenser d'ajouter une syntaxe à la lexigraphie.

L'ouvrage est divisé en dix chapitres : dans un appendice, l'auteur présente le paradigme complet de la conjugaison sanscrite et insiste sur quelques particularités de l'idiome védique. Nous ne dirons qu'un mot de cette dernière partie.

Mgr de Harlez a été bien inspiré de réunir, dans un tableau d'ensemble, les formes anomales d'un bon nombre de ces racines, qui, comme *bru*, *han*, *vaç*, *i*, *dha*, *jan*, *hu*, etc., reviennent à chaque page des textes indiens et demandent un certain temps pour se familiariser avec elles. Si nous pouvions exprimer un désir, ce serait de voir ce tableau prendre une extension plus considérable dans une édition subséquente.

L'aperçu sur la grammaire védique rendra grand service à ceux qui ne peuvent recourir à l'ouvrage devenu très rare d'Ad. Regnier : ils ne seront plus réduits à perdre un temps précieux à rechercher les formes védiques éparpillées dans la grammaire de Benfey.

Revenons au commencement pour dire un mot du mode de transcription adopté par l'auteur. Il ne s'écarte pas de celui qui est généralement suivi de nos jours. Toutefois,

Mgr de Harlez y a introduit quelques changements, qui nous paraissent heureux. Les signes conventionnels et purement arbitraires ont été supprimés autant que possible et remplacés par des notations plus expressives. Ainsi, les aspirées portent toutes le *h* à leur suite : *kha*, *gha*, *jha*, *dha*, *pha*, etc.

Pour rendre la combinaison *ka* + *sha*, Mgr de Harlez écrit *x'a*. A la suite de Bopp, qui déclare que cette lettre est pour *ka* + *sha*, nous préférons cependant lire *ksha*. On doit approuver entièrement la suppression du signe très inutile qu'on marquait jadis sur *ca* et *cha* palatales ; la distinction d'avec *ça* n'en reste pas moins nettement tracée.

La prononciation assignée à la voyelle linguale est conforme à ce que nous connaissons de la manière dont les Hindous l'articulaient (1). L'auteur n'a pas tranché la façon assez discutée d'exprimer la sifflante *ç* : « probablement, dit-il, elle doit l'être comme un *s* accompagné d'une légère aspiration. »

Nous ne dirons rien du chapitre II, qui expose avec grande lucidité les importantes lois du *Sandhi*, pour en venir immédiatement à la déclinaison.

Mgr de Harlez a fort bien fait de rejeter toutes les anomalies à la suite des flexions régulières ; cette partie de son ouvrage y a gagné beaucoup d'ordre et l'on ne rencontre pas cette fois la confusion qui règne trop souvent, à cet endroit de la grammaire sanscrite.

Les thèmes consonnantiques rentrent dans le cadre général : ils constituent la première déclinaison, de sorte que pour les cas ordinaires, où les terminaisons s'adjoignent aux racines sans trop d'altérations, le lecteur n'est pas forcé

(1) On a beaucoup écrit sur la prononciation et la nature de cette voyelle, et jamais on n'a fait remarquer le témoignage frappant d'un missionnaire des Indes, au siècle dernier. Il a entendu prononcer par les indigènes le nom de leur livre sacré que nous appelons maintenant le *Rig-Véda*, et il transcrit ce mot de la manière suivante : *Irroucouédam*. Voilà, ce nous semble, indiquée bien clairement la véritable manière de prononcer cette voyelle.

d'étudier dès l'abord la question passablement compliquée des radicaux monothématiques, dithématiques et multiples, ni celle des cas forts et faibles. Nous observerons seulement que la note concernant les doubles formes propres aux thèmes féminins en *î* pourrait présenter de la difficulté au commençant inexpérimenté. Nous doutons un peu, qu'à moins d'explication préalable, il puisse passer sans encombre de *çucî* au locatif *çucyâm*. Il eût été plus simple de mettre, comme Bopp et Stenzler, les deux formes complètes dans le paradigme.

Au chapitre du verbe, nous avons remarqué surtout la distinction clairement établie entre les dix classes et les conjugaisons. Mgr de Harlez a rapproché les formes parallèles du grec, d'après les résultats de la philologie comparée. L'idée était heureuse, les rapprochements qu'on peut signaler entre la conjugaison grecque et sanscrite étant éminemment propres à faciliter l'étude de cette dernière.

Ces points de contact nous semblent encore pouvoir être renforcés en ce qui concerne la huitième classe.

La racine ταν ne se combine-t-elle pas par simple adjonction de υ pour former τάν-υ-μαι, tout comme *kar* a donné *kar-ô-mi*, et *tan*, équivalent exact de ταν a fait *tan-ô-mi* (1)? Pour ce qui est de la dixième classe, à côté des verbes en εω, αω, ne peut-on pas citer aussi ceux en αζω (αjω) qui rappellent plus fidèlement encore le suffixe *aya ?*

Il va sans dire que cette mince critique de détail, qui peut n'être qu'une appréciation personnelle, n'enlève rien au mérite de l'œuvre de Mgr de Harlez et en particulier à celui de la question qui nous occupe. Après avoir attentivement étudié tout ce chapitre VI de la conjugaison, il restera au jeune sanscritiste peu de difficultés insolubles et les recherches qu'il lui faudra faire ne sont guère pénibles, grâce à l'ordre avec lequel l'auteur procède. Tous les temps sont examinés

(1) Ce point sera élucidé d'une manière complète dans la seconde partie de cet ouvrage quand nous traiterons des racines sanscrites de la huitième classe.

successivement, et l'on est sûr de trouver aux endroits indiqués la solution de tous les doutes.

Avant de finir, nous recommandons la lecture sérieuse du chapitre IX qui traite de la formation des mots. Quiconque s'est occupé quelque temps du sanscrit n'ignore pas que cette facilité de la langue à se prêter aux compositions les plus libres est une des principales difficultés à vaincre. Cette prodigieuse fécondité de la langue fait longtemps le désespoir de ceux qui commencent à traduire le sanscrit. En effet, elle ne compte pas moins de trois cents suffixes pouvant servir à former des dérivés. De plus un mot réunit parfois tout un membre de phrase, voire même deux membres de phrases dépendants. En veut-on un exemple? Mgr de Harlez cite un composé qui rend à lui seul l'idée suivante : « O toi, qui as fait naître la purification des hommes de l'eau qui sortit des ongles de tes pieds. » On conçoit aisément les difficultés que peut entraîner pareil procédé pour l'intelligence des textes.

Heureusement Mgr de Harlez a formulé sur ce sujet des règles sûres qui peuvent guider à travers le dédale souvent interminable de mots du genre de celui-ci : *Vêdavêdangaparagadharmaçastraparâyanas*.

Il faut avoir gré à Mgr de Harlez d'avoir bien voulu, en faveur des jeunes gens de notre pays qui s'adonnent aux études indiennes, se soumettre au fastidieux labeur de la composition et de l'impression d'une grammaire sanscrite. A ce dernier point de vue, il importe de remarquer que c'est pour la première fois qu'un ouvrage en caractères *dêvanâgari* voit le jour en Belgique. La correction laisse relativement peu à désirer, et un errata, d'ailleurs peu considérable, relève soigneusement toutes les fautes.

Nous espérons, avec Mgr de Harlez, que sa *Grammaire pratique* atteindra les fins pour lesquelles elle a été faite et nous souhaitons qu'elle soit entre les mains de tous ceux qui abordent l'étude du sanscrit.

IV.

LA BIBLE DANS L'INDE (1).

Mgr de Harlez, cédant à de pressantes sollicitations, a écrit une réfutation piquante de MM. Jacolliot et Goblet d'Alviella.

On sait que M. Jacolliot a prétendu retrouver dans l'Inde les sources de la Bible, laquelle ne serait ainsi qu'un pastiche des ouvrages sanscrits, et nos lecteurs se rappellent peut-être que le comte Goblet d'Alviella, improvisé indianiste après son excursion sur les bords du Gange, essaya, certain jour... de carnaval, de démontrer la supériorité du brahmanisme sur le catholicisme (2).

L'ouvrage trop fameux de M. Jacolliot, magistrat français à Pondichéry, paraissait, il y a quelques années, sous le titre même donné par Mgr de Harlez à sa réfutation. L'auteur s'annonçait comme un révélateur. Et qu'avait-il vu ce nouveau Moïse? Que toute philosophie, toute législation, toute pratique religieuse est née dans l'Inde et qu'en particulier la personnalité du Christ, son incarnation, sa vie mortelle, trouvent leur exacte reproduction dans la légende du dieu hindou *Krishna*.

Cet ouvrage est présenté au public comme le *dernier mot de la science orientale au XIX*e *siècle*. « Un magistrat, qui a vécu dans l'Inde, qui en possède les divers idiomes, a trouvé dans ces régions lointaines, l'origine de la Bible et sous le nom de *Jezeus Christna* la forme première du nom de Jésus-Christ !... »

Il est triste de le constater : ce livre a fait de nombreuses dupes. Nous connaissons, pour notre part, plus d'un esprit,

(1) *La Bible dans l'Inde et la vie de Jézeus Christna d'après M. Jacolliot*, par Mgr de Harlez, professeur à l'université de Louvain. — Fait partie de la nouvelle bibliothèque historique à trois francs. In-12, pp. 374. — Bruxelles, Albanel, 1881.
(2) Voir un article de *La Belgique*, mars 1878.

que les imperturbables affirmations de Jacolliot ont ébranlés dans leur croyance.

On pensera peut-être que M. Jacolliot est un savant profondément versé dans la connaissance des langues orientales, familier avec la littérature, la législation, les dogmes brahmaniques. M. Jacolliot voudrait bien paraître tout cela, car la modestie n'est pas sa vertu dominante. Qu'on en juge par cette phrase : « J'ai pénétré jusqu'au berceau du genre humain, j'ai fait parler la tradition au fond des temples, fouillé les ruines et les monuments, interrogé des livres qui comptent des milliers d'années d'existence. » A en croire ce grand savant, les orientalistes n'ont vu que du feu dans les textes sanscrits, et leurs traductions se ressentent de l'immense désavantage de n'avoir pas visité l'Inde!..

Avoir visité l'Inde ne suffit évidemment pas pour posséder la science infuse de l'indianisme. Mgr de Harlez nous démontre à l'évidence qu'en fait de linguistique orientale M. Jacolliot n'est pas à la hauteur d'un débutant de première année. Ce magistrat de Pondichéry est d'une ignorance impardonnable au sujet de la législation hindoue (1). Nous ne parlerons pas de la philosophie brahmanique, à laquelle M. Jacolliot semble n'avoir absolument rien compris, ni de ses aperçus fantaisistes sur la civilisation hindoue, qu'il croit arrivée à son plein épanouissement dès l'époque védique.

Le grand objectif de M. Jacolliot est de prouver la parfaite identité des croyances de l'Inde et de la Judée, pour pouvoir de là conclure à l'origine hindoue du christianisme. Voici comment s'y prend M. Jacolliot.

Il y a dans la mythologie un dieu nommé *Krishna* dont les aventures fabuleuses peuvent, de très loin, offrir quelque analogie avec certaines circonstances de la carrière mortelle du Sauveur. Quelle bonne fortune pour notre savant! Il s'empare aussitôt de cette donnée et, sans souci de la vérité,

(1) Voir de Harlez, *ouvr. cité*, pp. 26 et suiv.

sans même consulter les ouvrages sanscrits qui parlent de *Krishna*, M. Jacolliot nous raconte que, vers 3600 avant notre ère naquit, dans l'Inde, un enfant merveilleux du nom de *Christna*. Il le fait passer par une série d'aventures qu'il a soin de rendre en tout semblables à l'enfance du Christ. Et sur cette histoire mensongère, fabriquée par lui de toutes pièces, M. Jacolliot base sa thèse absurde d'un Messie indien copié par nos saints livres. Est-il besoin de qualifier pareil procédé ?

Où est ici la vérité ? Que nous apprend la vraie science, représentée par MM. Albert Weber de Berlin, Félix Nève de Louvain et Mgr de Harlez (1) ? Elle nous apprend avant tout que ce nom de *Christna*, inepte transformation de *Krishna*, est inventé par M. Jacolliot, qu'il est inconnu dans le sanscrit, et que toute assimilation est impossible entre Krishna et le Christ.

En effet, la *Légende de Krishna*, loin de remonter à trois ou quatre mille ans, comme l'affirme faussement M. Jacolliot, date du VII[e] siècle de l'ère chrétienne. Si donc, il y a eu copie, c'est l'Inde qui a subi l'influence du christianisme ; et de fait, les meilleurs orientalistes expliquent les quelques ressemblances entre *Krishna* et le Christ par l'introduction des dogmes chrétiens dans la péninsule brahmanique (2).

Nous le disions plus haut, sur le terrain de l'indianisme, Mgr de Harlez n'a pas rencontré que M. Jacolliot. Il s'est trouvé dans notre pays un admirateur enthousiaste de

(1) Weber, *Ueber Krishna's Geburtsfest*. — F. Nève, *Des éléments étrangers du mythe et du culte de Krishna*. — de Harlez, *La Bible dans l'Inde*, p. 137 et suiv.

(2) Dans son ouvrage *The Religions of India*, pp. 221-224, M. A. Barth sans nier aucunement la possibilité d'une transmission des dogmes chrétiens dans l'Inde hésite à affirmer le fait aussi catégoriquement que M. Weber. Les objections qu'il fait valoir ne sont pas péremptoires. Dans tous les cas, M. Barth rejette aussi d'autre part une influence indienne sur l'Occident en ce point.

la morale des Hindous, au point même de gémir amèrement de ne pas voir les splendeurs du brahmanisme illuminer les profondes ténèbres des doctrines catholiques.

C'est à l'intention de M. Goblet d'Alviella que le savant professeur de Louvain a joint à sa réfutation de M. Jacolliot d'intéressants aperçus sur la religion des Védas, la loi, la philosophie, la morale brahmaniques. Il nous y montre sous leur vrai jour ces tristes aberrations de l'esprit humain qu'on regrette de ne pas retrouver dans notre patrie.

On le voit, cette publication de Mgr de Harlez rend un bon service à la cause de la religion. Elle se recommande avant tout à l'apologiste qui y trouvera des armes excellentes pour défendre la foi attaquée aujourd'hui sur le terrain de l'orientalisme.

L'éminent professeur de Louvain, en faisant crouler le fragile système échafaudé par M. Jacolliot, a bien mérité également de la science sérieuse, compromise par des élucubrations si absurdes, parce qu'elles tendent à la confondre avec le mensonge et le charlatanisme.

ÉTUDES ÉRANIENNES

Nous n'avons jamais abordé directement les études éraniennes. Mais plus d'une fois l'occasion s'est présentée de toucher à des questions avestiques, en vulgarisant quelques-uns des travaux du savant éraniste belge, Mgr de Harlez.

Nous reproduisons ici ces essais parce qu'ils portent sur des points importants.

La controverse sur le sens des mots *Avesta-Zend* reste toujours inscrite à l'ordre du jour de l'avestisme, car MM. Oppert et Geldner maintiennent toutes leurs idées.

L'exégèse avestique et la transcription du bactrien rappellent des discussions célèbres.

Enfin le mazdéisme postavestique, à cause des empreintes nombreuses qu'ont laissées sur lui la plupart des religions contemporaines, a une importance spéciale pour l'histoire des religions.

I.

LE SENS DES MOTS AVESTA-ZEND ET LES CONTROVERSES RELATIVES A L'AVESTA (1).

On sait que la grande œuvre de Mgr de Harlez a été la traduction de l'*Avesta*, le code religieux des sectateurs de Zoroastre (2). Le monde savant a fait à cette œuvre un accueil justement mérité; des juges compétents n'ont pas hésité à la ranger parmi les meilleurs travaux de l'orientalisme, en ces dernières années. A un autre point de vue, on s'est félicité de l'apparition d'un ouvrage, qui mettait à la portée des lecteurs ordinaires un des monuments originaux de la pensée primitive.

La traduction de l'*Avesta* est précédée de dissertations préliminaires sur Zoroastre, sa réforme, les institutions mazdéennes et le culte de l'Éran. Dans plusieurs articles publiés par le JOURNAL ASIATIQUE, Mgr de Harlez a complété heureusement plusieurs des questions touchées dans les introductions à l'*Avesta*. Il pourra être utile de reproduire quelques-unes des conclusions de ces travaux en faveur de ceux qui s'intéressent aux progrès des études éraniennes.

L'œuvre de Zoroastre ne nous a pas livré ses derniers mystères, et sans aller bien loin pour prouver cette assertion, le titre même, que les sectateurs de la religion mazdéenne ont inscrit en tête de la loi sacrée, a longtemps et sérieusement exercé la sagacité des interprètes européens.

(1) ÉTUDES AVESTIQUES. — *Note sur le sens des mots Avesta-Zend; des controverses relatives à l'Avesta,* par C. de Harlez. — Extrait du JOURNAL ASIATIQUE. Paris, Imprimerie nationale 1877.

(2) BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE, TOME V. *Avesta, livre sacré du Zoroastrisme,* traduit du texte zend, accompagné de notes explicatives et précédé d'une introduction à l'étude de l'Avesta et de la religion mazdéenne. Paris, Maisonneuve, 1881.

Les maîtres de la science, depuis quarante ans, se sont épuisés en conjectures de tous genres sur le sens de ces deux mots *Avesta-Zend :* on se trouvait en face d'une énigme qu'on commençait à croire insoluble. Burnouf, Spiegel, Max Müller, Benfey et Haug, les noms les plus autorisés de l'orientalisme, avaient échoué dans la tentative.

Gardons-nous de croire pourtant que leurs essais aient été entièrement infructueux : justice soit rendue, si aujourd'hui la solution paraît définitivement trouvée, il est incontestable que ces persévérantes recherches poursuivies avec ardeur, parfois même avec un peu de passion, ont contribué à mettre les investigateurs sur la voie ou du moins à soutenir leur constance.

Mgr de Harlez commence par reprendre toutes les opinions : elles sont de deux sortes.

Les premières ont rencontré la signification qui semble maintenant certaine, quant au mot *Avesta.* Ainsi, pour J. Müller de Munich, Fr. Lenormant et Max Müller, *avesta* est « la *chose établie, la loi.* » Leur explication se base toutefois sur une étymologie inacceptable.

D'autres, comme Spiegel et Benfey, quoique partis chacun d'une racine différente, arrivèrent à conclure qu'*avesta* était « *la prière rhythmée, l'invocation suprême.* » Haug rapprochait le mot de la racine « *vid*, savoir » et assimilait ainsi l'*Avesta* aux livres religieux de l'Inde ancienne, les Védas.

Nous ne pouvons suivre Mgr de Harlez dans la réfutation qu'il fait de ces différentes interprétations : ce serait reproduire son article. Mais nous recommandons aux linguistes de profession ces pages intéressantes, qu'on peut citer comme modèle de discussion philologique. Retenons-en pour notre part que « de toutes ces explications qui concernent le mot *Avesta* il n'en est pas une qui ne pèche par la base. Toutes reposent sur une supposition plus ou moins plausible, sans fondement assuré dans la langue (1). »

(1) Voir Schœbel, *Recherches sur la religion première des Indo-Ira-*

La première chose à se demander était donc celle-ci : « Peut-on savoir avec certitude à quel idiome appartiennent les mots *Avesta* et *Zend?* Quelle signification ont-ils dans cet idiome ? »

Mgr de Harlez s'est posé cette question et il y a pleinement répondu. On en jugera ; mais auparavant, rappelons quelques détails indispensables, croyons-nous, à l'intelligence de ce qui doit suivre.

La langue de l'*Avesta*, on se l'imaginerait à tort, n'est pas celle de la Perse antique ; le *zend*, ou pour mieux dire le *vieux bactrien*, était parlé par une fraction minime du vaste royaume, qui nous est connu par ses rois célèbres, Cyrus et Darius. De la Bactriane son berceau, le zoroastrisme se répandit bientôt dans les contrées environnantes, et son code religieux fut probablement traduit en plusieurs langues. Car les diverses provinces du grand empire persan avaient gardé leurs idiomes respectifs, et aucun d'eux ne domina jamais sur le peuple tout entier. C'est ainsi que les Mèdes soumis au sceptre de Cyrus avaient comme langue officielle leur idiome touranien, tandis que les autres nations, de race aryenne pour la plupart, conservèrent, qui la langue zende, qui l'idiome des inscriptions cunéiformes des Achéménides. Il n'y eut pas jusqu'aux Assyriens vaincus qui ne retinrent leur système d'écriture et partant leur langage propre.

Cela posé, Mgr de Harlez a recherché les traces du mot *avesta* dans le vocabulaire de ces différents idiomes, et voici les importantes conclusions auxquelles il est arrivé.

La loi sainte de Zoroastre ne le contient pas une seule fois. Chose étrange, sans doute, mais très réelle, le titre du code avestique n'appartient pas à la langue dans laquelle l'ouvrage fut composé. Mgr de Harlez va plus loin : seuls les

niens, pp. 62, 53, et JOURNAL ASIATIQUE DE LONDRES, t. XVI, p. 172, article de M. A. Curzon.

livres nationaux de la Perse, surtout les glossateurs pehlevis, le mentionnent parfois sous les formes variées de *avastâ, avîstak, apstak*.

Un examen attentif permet donc de conclure avec quelque certitude « qu'*avesta* est un terme appartenant aux idiomes de l'Éran occidental, que c'est en Perse qu'il s'est formé et développé, et que l'on doit par conséquent chercher son étymologie dans les vocabulaires des langues persanes. »

Ces arguments de Mgr de Harlez viennent donner des garanties de haute probabilité à la découverte faite par M. Oppert, en ces dernières années. Il importe de le remarquer ; si l'on ne fonde l'interprétation dont nous allons parler sur la nécessité absolue de demander l'étymologie du mot *avesta* à des racines persanes, nous ne pensons pas qu'on ait le droit de la faire prévaloir sur aucune de celles qui l'ont précédée.

Nous ne faisons pas cette observation pour diminuer le mérite de M. Oppert d'avoir mis fin à une discussion qui, depuis quarante ans, tenait les éranistes en suspens sur la première ligne des textes qu'ils s'efforcent d'éclaircir. Mais, au nom du savant français, il conviendra d'ajouter désormais celui de Mgr de Harlez, qui a étayé l'explication de M. Oppert de toutes les preuves scientifiques capables de l'élever à la hauteur d'une opinion désormais incontestable.

Reprenons brièvement les faits ; ils ne sont généralement pas assez connus, bien qu'ils doivent marquer parmi les plus signalés des études avestiques.

Qui ne connaît le fameux rocher de Béhistoun et ses inscriptions ? Le général Rawlinson, le Dr Spiegel et M. Oppert ont déchiffré ces signes bizarres qui devaient, après tant de siècles écoulés, faire revivre l'histoire des plus puissants monarques de l'antiquité.

Il s'en fallait pourtant qu'on eût tout expliqué. Un passage surtout resta longtemps illisible et plus longtemps incompris. C'est celui du paragraphe IV, ligne 64-67, transcrit maintenant de la manière suivante :

apariy âbastâm upariyayam,
selon la loi je commandais.

Le texte n'en vint pas à être fixé ainsi dès l'abord. Vers 1848, sir Rawlinson avait lu *abishtam* qu'il traduisait par « *destruction, ruine* (1). »

Quinze ans plus tard, le Dr Spiegel publiait à nouveau les inscriptions cunéiformes de la Perse : cette fois, *abastam* était transcrit sous sa véritable forme, mais le traducteur devait renoncer à lui donner un sens, probablement à cause de la lecture fautive des mots *apariy*, *upariyayam* pour lesquels il écrivait *upariy*, *upariy mam* (2).

Enfin, en 1871, M. Oppert entreprit la révision des vieux textes de la Perse. M. Oppert est surtout assyriologue distingué, et c'est précisément sa connaissance des langues chaldéennes qui lui a permis d'assigner au passage du mont Béhistoun sa seule et véritable signification.

Il ne se contenta pas en effet de revoir uniquement le texte persan ; il étudia attentivement et la traduction assyrienne et la reproduction du même fragment dans l'idiome médique. Nos lecteurs se rappellent ici que « les monuments littéraires des Achéménides, dans toute l'étendue de l'Asie centrale, depuis Cyrus jusqu'à Darius Nothus sont rédigés en trois langues, écrites toutes trois en caractères cunéiformes : le perse, l'idiome touranien de la Médie, et l'assyrien (3). »

En comparant donc le mot *abastam* avec ceux des deux autres langues, M. Oppert s'aperçut aisément que l'assyrien et le médique fournissaient un sens des plus clairs ; car, ils le traduisaient par des termes qui ne laissent place à aucun doute et qui en sont les équivalents exacts. Tous veulent dire

(1) JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, t. XI, part. I, pag. 27. « *The Persian cuneiform inscription at Behistoun decyphered and translated.* » 1849.

(2) Fr. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 34.

(3) Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, pag. 455.

« *chose fixée, chose établie, loi.* » La conséquence suivait toute naturelle, *abastam* doit se rendre par *loi* et Darius disait dans la phrase en question :

Je gouvernais selon la loi (1).

Dès lors, on songea au fameux mot *avesta* controversé depuis de si longues années, et la science éranienne fut redevable à l'assyriologie de ce résultat important. M. Oppert rendit compte de sa découverte, dans le JOURNAL ASIATIQUE (2).

Mgr de Harlez se rallie à l'opinion du savant français, tout en proposant une étymologie un peu différente. Pour lui, la racine de *abasta* ne serait pas *baksh* « attribuer, » mais mieux la forme *band* « lier » dont le participe *baçta* se retrouve dans l'inscription même de Béhistoun (l. 82). Cette explication nous semble avoir l'avantage de ne pas supposer, comme le doit faire M. Oppert, une forme intermédiaire *âbaskhtâ* dont *âbastâ* serait la corruption. *Abaçta* rend raison immédiate de la filiation.

Malheureusement pour lui, M. Oppert ne s'en tint pas là ; entraîné sur la voie des découvertes, il crut avoir trouvé autre chose que l'interprétation du titre de la loi sacrée du mazdéisme, et pouvoir trancher, grâce au passage maintenant éclairci de l'inscription de Béhistoun, la grave question de l'époque à laquelle l'*Avesta* était répandu en Perse.

Aux temps des premiers Achéménides, les prescriptions

(1) A la fin du deuxième volume de son édition d'Hérodote, M. George Rawlinson donne la transcription revue par sir H. Rawlinson du texte de Béhistoun. Bien que cette transcription porte la date de 1875, la correction de M. Oppert n'y est pas encore introduite. Voici comment l'auteur a corrigé :

Upariya abashtam upariya mâm.

Mais il ne donne pas de traduction. « La version chaldéenne, dit-il en note, porte : *I obeyed the laws.* »

(2) N° de mars 1872.

de l'Avesta y étaient-elles suivies ? Le regardait-on comme livre religieux ?

M. Oppert l'a affirmé : pour lui, le doute n'est plus possible. *Abasta,* dans le texte de Béhistoun, ne signifie pas seulement la *loi;* c'est la *Loi Sainte,* c'est l'*Avesta* de Zoroastre, et ainsi le passage que nous reproduisions plus haut, se traduira :

Je gouvernais d'après l'Avesta.

La conclusion serait importante pour la science. Si elle pouvait être acceptée, elle résoudrait une des plus sérieuses difficultés qui divisent les écrivains éranistes.

Mgr de Harlez ne croit pas pouvoir partager le sentiment de M. Oppert. Il s'en exprime d'autant plus librement qu'emporté par l'opinion générale, il avait admis d'abord l'identité de la religion zoroastrienne avec la foi de la Perse antique. Mais un examen approfondi de la matière l'a décidé à affirmer que rien ne justifie cette assimilation et que tous les faits semblent concourir à en démontrer la fausseté.

Quels sont ces faits ? Nous résumons en quelques lignes quinze pages qu'il faudrait lire attentivement pour se faire une idée de l'esprit de judicieuse critique qui a guidé Mgr de Harlez dans ses investigations.

S'il n'est pas possible d'identifier la religion des Perses sous Darius avec la doctrine de Zoroastre, il faudra bien avouer qu'il existe entre elles de grands rapports. Ainsi dans l'*Aura-Mazda* des monuments, on ne peut méconnaître le dieu de l'Avesta, *Ahura-Mazda.*

Mais dans les textes cunéiformes, pas la moindre trace du dualisme mazdéen ; bien que M. Oppert ait cru en remarquer dans les deux mots *aniya* et *shiyâtî* qui se lisent sur le mur d'enceinte du palais de Persépolis. Il voit dans *aniya* le principe mauvais, l'*Anro-mainyus* de Zoroastre, et *shiyâti* désignerait le bon esprit.

Pour Mgr de Harlez, le premier de ces termes n'est qu'un nom commun qui, partout où il s'emploie, signifie « *ennemi*

de guerre ». Si l'autre semble être un nom propre dans la version perse et médique, l'assyrien le traduit par un substantif qui a le sens de « *joie, satisfaction* ». D'ailleurs, *shiyâtî* ne saurait en aucune façon représenter le bon principe : car les inscriptions en font une création d'Ahura-Mazda. Conception diamétralement opposée à la théorie dualistique de l'Avesta, où le principe du bien est au contraire l'esprit même d'Ahura-Mazda (1).

Ensuite comment Darius peut-il dire qu'*il gouvernait d'après l'Avesta*, puisqu'il en violait systématiquement les défenses les plus strictes? Les dépouilles mortelles des rois de Perse étaient confiées à la terre ainsi que celles de leurs sujets : or, on sait avec quelle insistance l'Avesta proscrit l'usage d'enterrer les morts. Comment expliquer cette contradiction, dans l'hypothèse d'une seule religion?

Enfin le témoignage des auteurs anciens n'est pas plus favorable à la thèse de M. Oppert. Les documents qu'on a apportés en preuve ont été trouvés apocryphes.

Ainsi, ni Xanthus de Lydie, ni Platon qu'on cite souvent ne méritent ici créance.

Il y a plus : Hérodote et Xénophon semblent ignorer absolument l'existence du zoroastrisme, et Plutarque, qui en parle, se sert pour désigner *Anro-Mainyus* du terme persan Ἀρεῖμανος, *Ahriman*.

Strabon, qui nous rapporte quelques traits des coutumes de la Perse et en particulier des sépultures, décrit, à ne s'y point méprendre, les *Dakhmas* ou cimetières des Mazdéens. Les moindres détails concordent avec les prescriptions du *Vendîdâd*. Mais l'historien, en donnant cet usage comme propre à la seule Bactriane, nous prouve que les mœurs religieuses de la Perse étaient différentes. Diversité qui n'eût pas existé, si le code de cet empire eût été identique à celui de Zoroastre.

(1) M. Oppert ayant maintenu toutes ses idées dans son dernier ouvrage : *Le Peuple et la langue des Mèdes*, pp. 155, 199, Mgr de Harlez a défendu l'exactitude de ses interprétations dans son *Introduction à l'Avesta*, pp. CCXI et suiv.

En voilà assez sur le mot *avesta*, passons à la seconde partie du titre de la Loi.

Le terme *zend* n'a pas eu un nombre moindre d'explications. Burnouf pensait qu'il avait le sens de « livre », Max Müller le rapprocha du sanscrit *chandas*, mètre, rhythme. M. Oppert, dans sa dernière étude, rattacha, comme il l'avait fait pour *avesta*, le mot *zand* a une racine du vieux-persan des inscriptions de Darius, celle d'un verbe qui veut dire « prier, supplier ». *Avesta-Zend* était donc *la loi et la prière*.

Mgr de Harlez n'admet point cette interprétation ; il s'en tient à celle de Spiegel (1), d'après laquelle *zand* n'est autre chose que *la traduction, le commentaire*. Ce mot fait partie du dialecte pehlevi, et dans cet idiome, il a une signification claire. Mgr de Harlez l'établit par six passages concluants des glossaires avestiques.

Originairement, le *Zand* était le commentaire de l'*Avesta ;* mais « les Destours incapables de comprendre le texte ont placé sur la même ligne le *Zand* et l'*Avesta*, en les présentant au peuple comme un seul et même sujet de vénération. »

De tout cela, concluons avec Mgr de Harlez que *Zend-Avesta* ou plutôt *Avesta-Zend* signifie *loi et commentaire*, et que le Zend-Avesta est la loi mazdéenne avec son commentaire.

Il reste à dire un mot *des controverses relatives à l'Avesta*. Nous avons peu de chose à ajouter aux détails donnés plus haut, par la raison que nous avons rattaché à ce qui précède

(1) M. Schœbel (*L'Histoire des Rois Mages*, p. 41) est donc fort peu exact quand il prétend l'explication de Mgr de Harlez empruntée à Spiegel, sans que cet emprunt soit avoué. Le même auteur trouve *évidemment* inadmissible la signification attribuée par Mgr de Harlez au mot *zend*, par la raison que M. Oppert en donne une autre. A notre sens, c'est M. Schœbel qui est *évidemment* dans l'erreur. Il n'y a plus de divergence entre les éranistes sur le sens du mot pehlevi *zend*.

plusieurs questions traitées par Mgr de Harlez, dans la seconde partie de son article. Du reste, la question des controverses avestiques a été reprise à fond par Mgr de Harlez dans son ouvrage *De l'exégèse et de la correction des textes avestiques*.

Le jour ne s'est point fait encore sur toutes les parties de l'Avesta; et bien des passages sont restés incompris. Ces incertitudes proviennent surtout du sens inconnu de mots isolés, et pour ces derniers, l'ignorance où nous sommes des faits historiques, des usages, des croyances et des mythes d'une époque si reculée, nous en dérobe la signification, à tout jamais peut-être. Qu'on y joigne les incorrections innombrables d'un texte cent fois remanié, les interpolations, les lacunes, en un mot toutes les vicissitudes auxquelles est soumise la pensée humaine dans sa transmission à travers les siècles, et l'on aura une idée des obstacles qui arrêtent les interprètes dès l'entrée de la route.

Mgr de Harlez nous montre par quelques exemples à quelles discussions sérieuses ces difficultés peuvent donner lieu. En relevant çà et là les erreurs dans lesquelles sont tombés les éranistes, le savant professeur trace des règles sûres pour la méthode à suivre dans ce genre d'investigations. Il insiste principalement et avec raison sur les corrections du texte. Quelques interprètes en ont fait un abus réel; il leur suffisait presque de ne pouvoir comprendre, pour se permettre un changement dans le passage. On conçoit sans peine ce que pareille tendance a d'arbitraire et de dangereux, et combien, dans la pratique, elle doit être suivie avec modération.

Puisque nous en sommes aux questions de méthode, c'est le moment de parler « des deux écoles qui divisent la philologie avestique. » Se fondant sur les affinités des deux idiomes de l'Inde et de la Bactriane et sur les rapports des deux races avant la réforme de Zoroastre qui fut la cause de leur séparation, les sanscritistes « ne voient de salut pour l'interprète de l'Avesta que dans le recours aux Védas et à leur langue. »

Mgr de Harlez le démontre à l'évidence : ce système fait

aboutir fatalement à des erreurs considérables. Et la raison en est aisée à saisir. « Un mot sanscrit, dit justement le Dr Spiegel, quelque ressemblant qu'il soit à un terme bactrien, ne sera jamais qu'un mot sanscrit ; il pourra fournir une analogie, une base de conjecture et rien de plus. Seul, il ne donnera jamais la certitude. »

Volontiers en dirons-nous autant, avec Mgr de Harlez, des mythes, des faits et des noms de personnes que l'on prétend uniquement expliquer par le sanscrit : « une conception védique sera toujours une conception védique et non une idée éranienne. »

Veut-on juger des méprises qu'a entraînées cet amour excessif des rapprochements linguistiques, même chez des savants distingués? *Jaradashti*, mot sanscrit qui veut dire « longévité », a été pris pour le nom de Zoroastre.

Réciproquement, on a vu dans les deux termes zends *açpêna yavino* « les grains destinés aux chevaux » l'équivalent des Açvins védiques (1).

C'est à peu près l'histoire racontée par Max Müller de ce commentateur du Rig-Véda, qui, arrivé à cette exclamation : « *Qui* est le plus grand des dieux ? *Qui* doit être célébré le premier dans nos chants ? » — fit du pronom interrogatif *Qui*, le nom d'une divinité, et appela les hymnes qui lui sont adressées les *Hymnes à Qui* (2).

Sans méconnaître les services que peut rendre le sanscrit, Mgr de Harlez croit cependant que l'interprète a plus de garanties de certitude « en suivant l'école éraniste de Burnouf et de Spiegel, et en s'attachant d'abord à l'étude des textes et de leur ensemble, puis à celle de la tradition. En principe, il sera accordé à celle-ci une confiance d'autant plus grande qu'elle est plus ancienne, plus rapprochée des sources. »

(1) Max Müller, *Rig-Véda*, t. III, Préface.
(2) Les *Açvins* sont la personnification des deux crépuscules du matin et du soir.

Nous terminons cette analyse, en résumant une discussion intéressante sur un point que Mgr de Harlez avait déjà éclairci (1), mais que le caractère plus spécial du travail que nous analysons lui a permis de traiter avec de plus amples détails.

La loi de Zoroastre ou l'*Avesta* comprend avec le code de la discipline religieuse, le *Vendîdâd*, celui des actes liturgiques. Ce dernier se compose du *Vispered*, du *Yaçna* et des *Yeshts*.

Le *Yaçna*, c'est-à-dire le livre des sacrifices, est partagé en trois sections, dont la seconde renferme les *Gâthâs*, chants antiques qui semblent le mieux exposer les idées zoroastriennes, monuments d'un philosophisme bien élevé pour ces temps reculés.

La question s'est agitée longtemps et ne semble pas encore tout à fait résolue de savoir si les *Gâthâs* sont plus anciens que tout le reste de l'Avesta sans exception. On l'admet généralement, voici pour quelles raisons. Elles ont été présentées en février 1877 dans la revue de Londres, *The Academy*.

D'abord l'Avesta renvoie souvent aux *Gâthâs* comme à des textes sacrés.

Puis, les *Gâthâs* sont écrits dans un dialecte plus ancien.

Enfin, si quelques autres parties paraissent plus antiques, parce que les traits de la foi religieuse qu'elles proclament sont plus primitifs, il est évident qu'en semblables cas, nous avons devant nous des retours vers l'ancien culte polythéistique qui n'avait point été complètement extirpé par la religion plus pure de Zoroastre.

Que répondre à ces trois arguments ? Nous suivons toujours Mgr de Harlez.

Les citations des *Gâthâs* ne se rencontrent que dans les parties les plus nouvelles et les moins importantes de la littérature zende. Quelques-unes sont tout accidentelles, et

(1) De Harlez, *Avesta traduit*, 1re éd., t. II, pp. 20 et suiv.

les livres les plus fameux du culte mazdéen n'y font pas la moindre allusion. Enfin, les *Gâthâs* ne sont pas seuls considérés comme textes sacrés ; on en doit dire autant de plusieurs autres parties du code avestique.

Si l'on ne peut nier la rédaction rhythmée des *Gâthâs*, il faut bien reconnaître aussi que d'autres fragments encore se présentent sous cette forme. Et à ce titre, la priorité réclamée pour les *Gâthâs* appartiendrait également à des passages que nous savons être relativement récents.

L'argument tiré de certains archaïsmes du langage des *Gâthâs* ne prouve pas davantage. Nos lecteurs le comprendront *a priori*, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des exemples. Tout le monde ne convient-il pas que le sanscrit au temps d'Auguste gardait encore des formes surannées entièrement inconnues au dialecte d'Homère? Et cependant, qui oserait conclure que *La reconnaissance de Sacountalâ* a précédé l'*Iliade* et l'*Odyssée ?*

Mgr de Harlez ne s'arrête pas à la troisième raison, pour le motif bien simple qu'à une affirmation toute gratuite, il n'y a pas de meilleure réponse à donner qu'une négation du même genre.

Mais en revanche, le savant professeur met en lumière un fait qu'on n'avait point suffisamment observé jusqu'ici. Pourquoi donc attribua-t-on aux *Gâthâs* cette antique origine ? Ce ne pouvait être sans fondement, et le seul qu'on puisse lui assigner c'est, pour parler avec Mgr de Harlez, « certaine physionomie d'âge récent de quelques chapitres de l'Avesta. » Expliquer celle-ci, ce sera du même coup faire disparaître la plus grande difficulté qui empêche certains éranistes de rejeter l'ancienneté des *Gâthâs*.

Rien de plus simple que cette explication. Écoutons Mgr de Harlez. « Ces morceaux de l'Avesta ne se présentent point à nous tels qu'ils ont été composés d'abord. En les analysant, il est facile de distinguer un chant, qui est comme le fonds principal, et divers ajoutés, faits pour transformer ce fonds primitif en un *fargard* ou en un *hâ*, et pour le

faire entrer dans le manuel liturgique du culte mazdéen. Parfois aussi les changements semblent faits pour rétablir l'harmonie entre le culte des génies et les doctrines du dualisme. »

Après avoir prouvé cette assertion par des exemples, l'auteur conclut : « Il ressort de ce qui précède que tous ces morceaux sont composés de parties de provenances diverses, les unes très anciennes, les autres beaucoup plus récentes, réunies toutes et complétées par les derniers rédacteurs de l'Avesta, de façon à les accommoder aux exigences du mazdéisme. »

Il y aurait bien d'autres points à mettre en relief dans le travail de Mgr de Harlez ; mais il faut nous borner.

Nous ne pouvons mieux finir qu'en adressant à l'éminent éraniste de l'université de Louvain le souhait de Max Müller à Martin Haug de regrettée mémoire : « Nous sommes assuré que tous ceux qui s'intéressent à l'étude du langage ancien et des religions anciennes, feront des vœux pour que Mgr de Harlez continue à nous communiquer le fruit de ses recherches sur la langue, la littérature, le cérémonial et la religion des sectateurs de Zoroastre (1). »

Le lecteur sait aujourd'hui comment ce souhait que nous formulions en 1878 a été accompli et comment Mgr de Harlez s'est placé par ses nombreux et remarquables travaux au premier rang des éranistes.

(1) *Essais sur l'histoire des religions*, p. 183.

II.

LES ÉTUDES AVESTIQUES DE M. GELDNER (1).

M. Geldner, un éraniste allemand bien connu du public savant, a publié des *Études avestiques*, dont l'analyse vient à sa place dans ce coup d'œil sur les travaux de l'éranisme contemporain.

En effet, l'auteur y traite plusieurs questions actuellement fort débattues de la science éranienne, au point de vue tant lexicologique qu'exégétique.

Le travail de M. Geldner comprend deux parties. Il donne d'abord quelques notes philologiques, qu'il nous prie de considérer comme *prospectus* d'un dictionnaire de la langue bactrienne.

Après cela, viennent des traductions destinées, dans la pensée de l'auteur, à servir de commentaire exégétique aux éranistes de profession plutôt qu'au grand public, plus soucieux de comprendre le texte dans ses traits généraux que d'en apprécier toutes les nuances.

Le premier point que M. Geldner touche des controverses relatives à l'*Avesta* concerne la transcription : ce qu'il en dit est dirigé contre M. Hübschmann et son école.

A cet égard, les réflexions de M. Geldner nous paraissent justes. « Je tiens, dit-il, cette question pour très accessoire et en tout cas de trop minime importance pour qu'on consacre un livre à la propagation d'un système (celui de M. Hübschmann) universellement condamné et qui produit à la vue un effet désagréable. Il est évident qu'en pratique une transcription plus simple doit prévaloir sur celle qui mêle ensemble trois ou quatre alphabets (2). »

(1) *Studien zum Avesta* von Karl Geldner. *Erstes Heft*. Strassburh. Verlag von Trübner.

(2) C'est d'ailleurs ce qu'a déjà fait remarquer Mgr de Harlez, en

Avant d'aborder les notes grammaticales, M. Geldner a cru devoir faire sa profession de foi.

Il pense que le respect de la tradition arrête, dans le domaine éranien, les progrès réalisés déjà par exemple dans les études védiques. Marchant sur les traces de Roth, il suit une route indépendante de la tradition, parce qu'à son avis, celle-ci est incapable non seulement de fournir une plausible interprétation des mots, mais même de nous donner des idées exactes sur les mœurs, les usages et les conceptions religieuses de l'Éran. D'après lui, les versions pehlevies ne reflètent que l'étroit horizon du traducteur, qu'il prétend aussi incompétent que les brahmanes hindous à nous retracer l'image vivante du passé.

C'est dans le but de déraciner toute confiance dans la tradition que M. Geldner prétend relever dans son livre ce qu'il appelle les erreurs commises par ses devanciers.

Ici, nous voyons malheureusement percer l'esprit qui anime M. Geldner. Plein de confiance en ses propres lumières, il méprise tout ce qui n'y est point conforme et ce mépris se traduit fréquemment par des expressions regrettables qui déparent son livre et par des plaisanteries d'un goût très douteux.

On ne peut nier que la tradition mazdéenne ne soit parfois suspecte et l'on aurait tort d'en faire l'unique source d'informations sur l'*Avesta*. Mais personne ne suit ce système et d'autre part, le sanscritisme, pour nous servir de ce mot de combat, comme dit M. Geldner, ne suffit pas. Seul, il ne produira jamais la certitude.

M. Geldner se donne beau jeu contre M. Darmesteter qui, pour faire toucher du doigt les dangers de la méthode comparative, prétend que d'après ce système le zend *meregha* « oiseau » devrait signifier « gazelle » comme son correspondant sanscrit *mrga*.

démontrant en outre l'inexactitude du système. (*Athénée oriental de Paris*, 1882, nº 2; *Études avestiques*, Paris 1880; BEZZENBERGER'S BEITRAEGE, Bd VI, H. 3.)

L'éraniste allemand affirme, sans aucune hésitation, que ce dernier terme a déjà dans les Védas désigné un oiseau à larges ailes. De cet exemple et d'un autre encore, il conclut que l'ignorance du sanscrit a seule pu faire susciter des défiances à l'endroit du sanscritisme dans l'interprétation de l'*Avesta*. Or M. Geldner est-il bien sûr que *mrga* ne désigne jamais un oiseau? Nous nous permettons d'en douter.

M. Geldner est donc trop exclusif, quand il préconise l'étymologie comme la seule voie sûre à suivre pour l'exégèse avestique. Sans doute, elle peut rendre de grands services; mais n'est-il peut-être pas un peu à craindre que cette science même ne lui inspire une confiance exagérée dans des études de prédiléction?

Mécontent de ce que Mgr de Harlez, en contestant fort justement la leçon proposée par M. Geldner, *varê shavat* pour *varefshva*, préfère rattacher ce mot à la racine *varep*, en sanscrit *varp* (1), M. Geldner soutient que cette racine n'existe pas et se livre à ce sujet à une plaisanterie déplacée. Or la racine *varp* existe si bien qu'elle a formé plusieurs mots.

M. Geldner prétend ramener les éranistes à une plus scrupuleuse philologie et la sienne est bien souvent suspecte. En tout cas, l'on doit se garder de toute exagération; car il est de toute évidence qu'un mot zend peut avoir un sens bien différent de celui que possède son correspondant sanscrit, et cela arrive fréquemment.

Après cette restriction, nous suivons M. Geldner dans ses études linguistiques. Elles débutent par le mot *peshotanus*, qui désigne, on le sait, le mazdéen dans l'état de souillure où le placent certains actes coupables. Le sens et l'origine de cette expression ont été depuis longtemps discutés par les éranistes et aucune des explications proposées par Spiegel, Justi, Fr. Müller, Hübschmann, de Harlez, Darmesteter, ne satisfait M. Geldner.

(1) *Avesta traduit*, 2e édit. p. 636.

D'après lui, *peshôtanus*, *peretôtanus*, *tanuperetha* voudrait dire « exclu, interdit, excommunié. » Cette hypothèse s'appuie principalement sur une série de textes, qui démontrent, dans le mazdéisme, les traces d'une loi d'excommunication contre les violateurs des prescriptions avestiques. Ce sont les §§ 7, 8, 9, 10 de l'*Afrigan-Gahambar* ou bénédiction des saisons. Il y est dit que le manquement à certaines offrandes entraîne l'exclusion des sacrifices, de la prière, de la présentation des offrandes, etc.

Ces passages, dit M. Geldner, non seulement déroulent à nos yeux un chapitre nouveau et jusqu'ici ignoré de la jurisprudence de l'antique culte d'Ormuzd, mais nous donnent encore la clef de l'énigme de ce mot *peshôtanus*.

Quant au sens donné par M. Geldner, nous n'avons pas de répugnance à l'admettre en soi. En particulier, le sens de la racine *par*, assez clairement déterminé par la forme *fraperenaoiti*, employé trois fois de suite dans le sens d' « exclure, écarter » donne une certaine probabilité à l'hypothèse nouvelle. Ajoutons que *tanu*, dans les Védas, a souvent la signification de « personne » au point de faire fonction d'un pronom réfléchi, tout comme *âtman*. C'est ainsi qu'on rencontre *yazasva tanvam* « respecte-toi toi-même ».

Mais cela ne suffit pas ; il faut que cette explication subjective soit confirmée par les textes. Or il n'en est rien, tout au contraire. Nous ne pouvons par exemple rejeter l'opinion de Mgr de Harlez qui voit dans *peshôtanus* le mazdéen auquel certains crimes religieux ont fait contracter une souillure corporelle. Car enfin, M. Geldner ne peut refuser à *tanu* le sens de « corps » et *peretô*, après tout, ne répugne pas à exprimer une idée de corruption, de perversion. M. Geldner demande à Mgr de Harlez la preuve de son hypothèse sur le sens de la racine *par*, d'où vient *peretô*. Mais la méthode comparative fournit une réponse qui doit paraître suffisante à M. Geldner.

La racine zende *par* est le sanscrit *par*, qui correspond au latin *per-ire*, *per-dere* pour le sens, et où nous trouvons ainsi

le sens métaphorique de destruction donné à *peretô* par l'éraniste belge. M. Geldner n'admet-il pas que *parayeiti* peut vouloir dire *Sich fortmachen*, c'est-à-dire par euphémisme « s'enlever la vie » *Sich das Leben nehmen*, et n'en appelle-t-il pas à une traduction analogue proposée par lui? D'ailleurs le sens d'*excommunié* sied très mal en beaucoup d'endroits, comme Mgr de Harlez l'a démontré, et pour le maintenir, M. Geldner a des explications bien peu naturelles.

Il y a aussi des restrictions à faire sur l'originalité du chapitre de jurisprudence mazdéenne déroulé aux yeux de M. Geldner par son explication de *peshôtanus*. L'excommunication ou interdiction légale est un fait connu depuis longtemps. M. Geldner aura sans doute contribué à lui donner un nouveau relief : mais il n'a pas fait une trouvaille.

Notre auteur étudie ensuite le mot *qathra*. Il soutient qu'on a eu tort de le rattacher jusqu'ici à la racine *qan* « briller » qui, d'après lui, serait apocryphe, puisque à son avis *qanvani* appartient au thème qui donne en sanscrit *sana* et que *qaint* est le néo-persan *khvan*. Disons pourtant que M. Spiegel, dans sa grammaire comparée des anciennes langues éraniennes, maintient le thème *qan*, en faisant observer que ce mot est étranger aux idiomes éraniens et probablement une variante de *qar*, en sanscrit *svar*, en néo-persan *khor* (1).

Cette circonstance infirme un peu les idées de M. Geldner sur ce mot et tendrait à maintenir le sens d' « éclat », que lui donnent jusqu'ici les traducteurs de l'*Avesta*.

D'autre part cependant, le *Yaçna* en opposant *duzhathra* à *qathra* semble insinuer avec assez de vraisemblance que *qathra* est mis pour *hvathra*. On sait ce que sont les suffixes *hu* et *duzh*, en sanscrit *su* et *dush*, mais que signifie *athra ?* Le rapporter au mot *atar* ne mène à rien. M. Geldner n'a trouvé qu'une dérivation convenable, celle de *an* « respirer. »

(1) Spiegel, *Vergleichende Grammatik der alterânischen Sprachen*, pp. 129 et 137.

D'après cela *qathra* serait la facilité de respiration, la jouissance de la vie, le bien-être.

Les différents textes de l'*Avesta* que produit M. Geldner pour prouver son assertion, justifient son interprétation, mais il en passe d'autres où elle serait absolument inapplicable. Le procédé est commode, mais peu concluant.

Nous ne dirons rien de *rêna*, ni de *div*, devenu le Tartare éranien, de même que les *dêvas* sont dégénérés en démons de l'*Avesta*. Nous ne pouvons nous arrêter non plus à *rap*, ni à *berez;* mais nous ferons une petite halte à propos du thème *urvâz*, étudié par l'auteur.

M. Geldner croit pouvoir rattacher ce thème au sanscrit *barh*, *varh*, et comme ces racines signifient « élever, fortifier », aussi bien dans l'ordre des choses que dans celui des idées, il s'en suit que *urvâz* aura la même signification.

Nous serait-il permis d'élever une petite objection contre cette théorie? M. Geldner fait remarquer très justement que les mots zends commençant par *urv* correspondent à des thèmes sanscrits généralement de la forme *var*. Ainsi :

urvâ = $\sqrt{\textit{var}}$,
urvâta = *vrata*,
urvâhara = *varcas*,
urvâdanha = $\sqrt{\textit{vardh}}$,
urvâkhs = *vraz*.

Et il en conclut : *urvâz* vient de *varh*. Pour la première syllabe, nous admettons aisément la mutation de *var* en *urv*, mais pourquoi n'a-t-on pas *varez* puisque *barh* a comme correspondant *barez ?* M. Geldner affirme le rapprochement de *urvâz* et de *varh*. Le démontre-t-il ?

D'autre part, la racine *varez* existe en éranien, elle signifie « travailler, opérer, agir. » M. Geldner affirme que cette signification ne peut faire aboutir l'exègèse. Mais au fond, est-elle donc si différente de *varh ?* En aucune façon, car

dans bien des cas, on pourra traduire *barh*, *varh* par « fortifier, agir. »

M. Geldner donne en confirmation de son système le sens de *urvasman*, qu'il identifie avec *brahman*. *Urvasman*, c'est l'enthousiasme religieux que produit le Hôma. Cette hypothèse est-elle bien conforme à l'étymologie, ce *b* changé en *v* et *bra* devenu *vra*, est-ce probable ? Et *brahman* a-t-il donné à la fois *baresma* et *urvasman ?* En outre, que nous enseigne la tradition exégétique de l'*Avesta ?* M. Geldner, il est vrai, dédaigne la tradition. Cependant, aux yeux des éranistes prudents, son opinion perdra toujours à manquer de cet appui réel.

On doit regretter aussi de voir, par ci, par là, des paroles injurieuses et des boutades d'un atticisme douteux déparer les considérations de M. Geldner.

Ainsi M. Justi est traité d'*ignorant glossateur* pour avoir expliqué, avec droit, *diwzhat* comme un ablatif. Tous les interprètes lisent *daêva* au *Yaçna* 32, § I. Il en résulte un sens analogue à celui-ci « les fidèles et les dévas cherchèrent à gagner la faveur de son esprit à lui Ahura-Mazda. » Là-dessus, grande hilarité de M. Geldner. « Qu'on se figure, dit-il, les bons zoroastriens et les Dévas partis en course pour gagner la faveur d'Ormuzd. Et qui donc l'emporte ? »

Nous ne voyons pas que les interprètes soient en ce point à blâmer pour ne pas avoir adopté l'idée sans doute ingénieuse, en soi, mais plus qu'hypothétique de M. Geldner, qui propose de lire *dvâmahi* et d'en faire une première personne du pluriel de la racine *dû* « désirer, presser » ; car la strophe 3 indique clairement qu'Ahura s'adresse aux Dévas.

L'étude des mots *jît*, *déjît* débute aussi fort malheureusement par des critiques déplacées.

Voici l'hypothèse de M. Geldner. Il affirme d'abord que *déjit aretaéibyô* du *Yaçna* 53, 6 doit se lire *déjitareta* et de même *jitasha* au Vendîdâd 5, 4. Il y a plus : *déjît* se confond avec *jît*, tout comme *déjâmâspa* serait pour *jâmâspa* allongé.

Et *jîtasha* voudrait dire « qui foule aux pieds le devoir. » D'après cela, *jît* appartiendrait à la racine *ji*, *jyâ*, en sanscrit *jinâti*. Le zend a aussi la forme *jyâ* (1).

Ishasem serait « une bande ». On aurait aussi ce mot au Vendîdâd, V. 4. Tout le monde corporel deviendrait une bande foulant aux pieds le droit. Nous hésitons à admettre cela !

Dans les pages qui suivent, M. Geldner nous rend compte d'une nouvelle interprétation du mot *avesta*, tant de fois controversé.

Il paraissait que les travaux de M. Oppert, corroborés par Mgr de Harlez, avaient fixé la question, en identifiant le terme *avesta* avec l'*abastam* de l'inscription de Behistoun (2). D'après M. Geldner, il n'en est rien et ces recherches auraient produit le contraire de ce qu'on attendait, à savoir que *abastâm* n'a aucun rapport avec le nom du code avestique.

Cette solution nous paraît un peu radicale. Voyons celle que M. Geldner lui substitue.

Au *Yaçna* 9, 24, se rencontre le terme *aiwistis*. M. Geldner insinue que l'on pourrait bien se trouver ici en présence de la dénomination historique des livres mazdéens. Et *avesta* ne serait pas la loi, comme on le croit maintenant, mais la *prière*.

Il y a toutefois une vraie difficulté à souscrire à cette hypothèse. Cette difficulté, M. Geldner la crée lui-même par le peu de confiance qu'il nous inspire à l'endroit de l'étymologie certaine du mot *aiwistis*. En effet, ou bien

1° *Aiwistis* peut être l'accusatif pluriel de *aiwisti*, en sanscrit *abhishti* protecteur, adhérent. Ce sens ne convient guère au titre d'un code religieux.

2° *Aiwistis* devrait se rattacher à la racine *abhyas* « répéter, apprendre par cœur » et signifier par suite « prière, formule, texte sacré. »

3° Enfin *aiwistis* dérive peut-être de *ish* « désirer, » qu'on

(1) Voir Spiegel, *Vergleichende Grammatik der alterânischen Sprachen*, pp. 103, 101.
(2) Voir plus haut, pp. 187-192.

trouve composé avec *paiti*, sinon avec *aiwi*. Or *paitish* veut dire « répéter. »

M. Geldner abandonne le choix au lecteur; mais, on le voit, ce choix ne sera pas toujours de nature à satisfaire au désir de M. Geldner de voir dans *aiwisti* la forme bactrienne, jusqu'ici introuvable, du mot *avesta*.

M. Geldner s'occupe aussi de la fameuse glose insérée au 1er Fargard du Vendîdâd, § 9 : *hapta heñti hâminô mâonha, pancazayana askare*. Dans ce dernier mot, il voit un adverbe, comme *hanare* et *ishare* et il le dérive de la racine *hac*, en sanscrit *sac*.

Nous serait-il permis de faire remarquer à M. Geldner, au nom de l'exactitude, qu'il exige si rigoureusement d'autrui, que *hanare* n'est pas un adverbe, mais une préposition, comme le démontre à l'évidence le seul texte avestique où entre ce mot : *hanare thwamâd*.

Quant à l'étymologie que l'auteur propose de *askare*, elle est évidemment inspirée par la ressemblance avec le sanscrit *âskra* que M. Geldner dérive de la racine *sac*. Or rien n'est moins prouvé que cette dérivation. Aussi hypothétique sera donc la parenté de *askare* avec *hac*. En outre, il existe en zend un adverbe formé de cette racine verbale : c'est l'adverbe *hakad*, qui, en outre, a précisément le sens attribué par M. Geldner à *askare*. On ne voit donc pas pourquoi nous n'aurions pas dans ce cas *hakad* pour *askare*. Les idiomes éraniens ont tous gardé ce mot : on a *hacâ* en vieux-persan, avec une simple modification de sens.

La deuxième partie de l'ouvrage de M. Geldner contient des traductions de divers fragments de l'Avesta. Nous nous arrêterons ici, n'ayant pas l'intention de prolonger cet article.

En terminant, loin d'imiter M. Geldner, nous nous plairons à rendre hommage à sa science et au mérite de ses recherches. Si nous avons contesté la plupart de ses résul-

tats, c'est dans le but de faire voir que la méthode comparative en éranisme est insuffisante par elle-même. A ce point de vue, on ne peut nier que l'œuvre de M. Geldner ne soit entachée d'un vice radical, celui de l'exclusive confiance accordée à l'étymologie et de la hardiesse des explications. M. Geldner ne veut pas admettre que l'éranisme soit une science historique ; la tradition, à son avis, est faussée.

Nous ne convertirons pas M. Geldner ; il appartient à une école connue pour la ténacité de ses opinions. Malgré les grands noms des chefs de cette école, il est permis de croire, et c'est ce que nous voulons relever, qu'en dehors d'elle, il y a quelque salut pour l'éranisme ; car en face d'elle travaille aussi avec un incontestable succès la phalange des pionniers qui creuse le sillon ouvert par Burnouf et considérablement élargi par les Spiegel, les Justi, les Windischmann, les de Harlez. Et nous ne croyons pas que l'œuvre de M. Geldner eût été diminuée s'il eût été plus juste envers ses émules.

III.

L'EXÉGÈSE AVESTIQUE (1).

C'est une grave question que celle que ce livre entreprend de résoudre; mais l'auteur a, plus qu'aucun autre, qualité pour la traiter. L'éranisme, depuis Burnouf, est un champ clos où se livrent d'interminables combats. Tout y est matière à controverse ; il n'y a pas que l'interprétation qui flotte, le texte même de l'Avesta n'est plus respecté. Aussi un philologue illustre pouvait-il écrire naguère : « Il faut croire que les éranistes devinent, mais ne comprennent pas. »

Deux grandes écoles exégétiques sont en présence. La première, fidèle aux règles d'interprétation posées par Burnouf, est surtout représentée par le Dr Spiegel et Mgr de Harlez. Elle prétend à bon droit que l'étude rationnelle de l'Avesta doit tenir compte des monuments mazdéens, des versions pehlevies, des commentaires parsis.

L'autre au contraire, anti-traditionnelle et subjective, part de ce principe énoncé par M. Luquiens que « la tradition s'est formée sur les ruines du mazdéisme. » Elle rejette *a priori* le témoignage de la tradition, affirme l'identité du Véda et de l'Avesta et traite le code zoroastrien comme une composition littéraire à corriger selon les goûts personnels de l'exégète. C'est le D^r^ von Roth, qui doit être considéré comme le fondateur de cette méthode, appliquée en Allemagne par M. Geldner.

La rivalité de ces deux systèmes n'est pas sans danger pour l'éranisme. Elle enlève aux résultats toute certitude en condamnant la science au stérile travail de Pénélope. Puis les petites passions humaines intervenant, l'esprit de dénigrement fait son œuvre et aujourd'hui il faut du courage pour soutenir une opinion personnelle.

(1) *De l'exégèse et de la correction des textes avestiques*, par C. de Harlez. Leipzig, Wolfgang Gerhard, 1883.

Mgr de Harlez voudrait par son livre rendre un peu de fixité à l'exégèse avestique et surtout ramener dans les discussions plus d'esprit de conciliation, une plus grande largeur de vues et une parole plus mesurée. Si ses principes ne convertissent pas tous les lecteurs à ses opinions, son ouvrage aura du moins donné l'exemple de cette critique courtoise dont les controverses avestiques nous avaient depuis trop longtemps déshabitués.

Comme son titre l'indique, l'œuvre de Mgr de Harlez se partage en deux parties principales, les règles de l'exégèse et la correction du texte.

Nous étudierons d'abord ce dernier point en résumant rapidement les devoirs tracés à l'éditeur de l'Avesta. Sa tâche fondamentale est de rétablir le texte d'après les meilleurs manuscrits. Ce n'est pas tout. Ne faut-il pas, comme le veut la jeune école, tenir compte uniquement des morceaux les plus anciens dans leur forme primitive et retrancher tout ce qui ne paraît pas originaire ?

Mgr de Harlez prouve fort bien que poser la question en ces termes, c'est la mal poser. Quand les docteurs zoroastriens ont formé l'Avesta, ils ont constitué un texte avec les chants détachés qui composaient la littérature mazdéenne et divers morceaux qu'ils ajoutèrent ou qui s'étaient déjà introduits précédemment. Ce texte est le seul canonique. « Restituer et interpréter ce texte, voilà le but que se sont proposé et que devaient se proposer les premiers interprètes du texte entier. »

Mais ce texte était rhythmé et la forme rhythmique a disparu sous de nombreuses interpolations. Ne faut-il donc pas avant tout rétablir le mètre ? Il faut surtout de la prudence ; sans doute la forme métrique s'impose parfois, mais que d'abus, que de jeux d'esprit si l'on se laisse uniquement guider par le désir de rhythmer quand même ! Il faut envisager un morceau dans son ensemble : si le mètre se retrouve sur une étendue assez considérable et sans changement notable, la forme rhythmée offre grande probabilité.

Mgr de Harlez nous fait toucher du doigt les vices et les inconvénients graves de la méthode nouvelle. Avec elle, l'Avesta s'en va s'émiettant, une grande partie en périt, son lexique s'appauvrit énormément et tout cela pour satisfaire à la fantaisie.

Revenons maintenant, pour y insister davantage, sur la première partie de l'ouvrage de Mgr de Harlez. Le dédain de la tradition provient en grande partie de la connaissance trop superficielle qu'on en possède. Voilà pourquoi Mgr de Harlez commence par un aperçu sur la valeur des monuments mazdéens comme source d'interprétation.

Il juxtapose la traduction latine des deux textes avestique et pehlevi pour un grand nombre de passages choisis arbitrairement. Cette épreuve est décisive ; car on constate une remarquable conformité entre l'Avesta et la version pehlevie. A peine dans le Vendîdâd trouve-t-on de ci de là quelques mots dont la traduction soit fautive ou contestable. Un tel résultat n'est pas fait pour déconsidérer la tradition. Si dans les Gâthâs elle est moins fidèle, elle n'est pas inutile et les fautes apparentes viennent souvent de ce que la grammaire pehlevie est impuissante ici à déterminer toujours nettement la pensée. La comparaison est poursuivie relativement au *Farhang zandpehlevi* et là nous avons à signaler bien des corrections et des innovations heureuses.

En résumé, et c'est la première leçon que nous voulons recueillir, « nul ne pourra plus dire que la vraie méthode scientifique exige que l'on dise adieu à la tradition persane, car ce serait soutenir que la science est du côté de ceux qui ignorent les monuments et les faits authentiques et substituent des hypothèses à l'histoire. »

Après avoir démontré l'importance de la tradition malgré ses défauts, Mgr de Harlez fait ressortir l'insuffisance de la méthode qui s'appuie exclusivement sur la lexicologie et l'archéologie védiques et lit l'Avesta à travers le prisme des idées modernes.

Mgr de Harlez est loin de méconnaître les réels services que le dictionnaire sanscrit rend à l'éraniste, mais il proteste à bon droit contre son emploi exclusif. C'est qu'en effet le bactrien dans la plupart des cas a complètement changé le vocabulaire aryaque ; les mythes se sont transformés ; la constitution politique, les croyances religieuses, les cérémonies du culte ont subi des modifications profondes et essentielles, quand les tribus aryennes se furent séparées pour s'établir les unes en Bactriane, les autres aux rives de l'Indus et du Gange.

L'auteur établit entre les deux pays une comparaison très étendue et des plus décisives. Quand on a lu ces pages, il n'y a plus moyen de douter de la grande divergence entre le Véda et l'Avesta. Comment dès lors soutenir que l'on doit interpréter l'un par l'autre ?

Très instructif est également l'aperçu historique de l'Avesta et du mazdéisme. Mgr de Harlez fait revivre à nos yeux l'illustre Eugène Burnouf traduisant son premier texte avestique. Supposons-le armé pour tout secours du dictionnaire sanscrit. Sur les vingt-six mots qui forment le début du Yaçna IX, combien croit-on qu'il en eût pu comprendre? Cinq ou six et des moins importants !

On le voit, avec ce système, l'Avesta serait à l'heure présente un livre indéchiffré et indéchiffrable, éclairé seulement par ci par là de quelques lueurs et si l'on n'eût eu que les Védas pour reconstituer la religion et la civilisation éraniennes, on en aurait actuellement la connaissance la plus erronée.

Voilà pour le védisme. La méthode subjective a des conséquences plus fatales encore. Elle lance sur la voie des interprétations les plus fantaisistes et les plus contradictoires, en substituant l'affirmation gratuite à la preuve.

M. Geldner personnifie surtout ce système; Mgr de Harlez le prouve par de nombreux exemples et ce que nous avons dit plus haut des essais de M. Geldner montre quelques-unes des hardiesses de l'école anti-traditionnelle. Rien de plus

curieux que le tableau comparatif des traductions de M. Geldner et de celles de l'auteur, qu'on lit aux pages 248-255. Certes après avoir vu cela, on ne parlera plus des progrès accomplis par l'éraniste de Tubingue.

Nous avons analysé jusqu'ici la partie purement négative de l'ouvrage que nous voulons présenter au lecteur. Mgr de Harlez ne se contente pas de détruire ; sur les ruines il édifie. Il y a de nombreuses pages consacrées à énoncer et à appliquer les vrais principes de l'exégèse avestique.

Ces principes peuvent se ramener aux suivants. L'Avesta doit avant tout être expliqué par lui-même. Si l'on ne peut négliger les données du dictionnaire védique, ce n'est pas à titre d'identité, mais comme renseignements importants. La version pehlevie doit toujours être consultée ; son témoignage, en dehors des Gâthâs, doit être accepté, quand il n'y a pas de raison positive de la suspecter. Mgr de Harlez croit la version des Gâthâs plus récente que le reste. Enfin il ne faut pas dédaigner les comparaisons avec d'autres idiomes, l'arménien, le néo-persan, ni les renseignements tirés de l'antiquité classique.

Le livre se termine par la reconstitution du texte de deux Yeshts, faite selon les principes établis dans le livre. Nous ne saurions que louer cette méthode sobre et sûre. Qu'on la compare seulement avec les procédés d'un autre éraniste dépeçant le Yesht I et l'on sera édifié.

On ne saurait méconnaître dans ces conseils un esprit de prudence et de sérieuse critique. Voilà bien le rôle de la vraie science qui aime à s'entourer de tous les éléments de solution et n'en rejette arbitrairement aucun, sauf à établir leur valeur respective. En peut-on dire autant des exégèses préconçues qui puisent systématiquement à une source unique ?

Elles ne nous donnent, comme le dit si bien l'auteur, que le *roman* de l'Avesta.

IV.

LA TRANSCRIPTION DU BACTRIEN (1).

Les questions de transcription ont toujours et à bon droit préoccupé les orientalistes sérieux, car une exacte représentation des sons est le fondement même de toute phonétique, et sous peine de tomber dans des malentendus continuels, il faut s'arrêter à un mode uniforme.

Pour ce qui concerne la transcription de l'alphabet bactrien, l'accord régnait assez généralement sur cette question, depuis que Lepsius l'avait fixée, lorsque le Dr Hübschmann proposa, il y a sept ans à peu près, un système qui renversait complètement les idées reçues.

Voici en peu de mots sur quoi portaient ses principales innovations.

Partant de l'idée que les aspirées avestiques ne sont pas de vraies *aspirées*, mais bien des *spirantes*, c'est-à-dire des lettres à son sifflant ou à spiration simple, le Dr Hübschmann rejette les signes *kh*, *th*, *f*, *gh*, *dh*, *w* et veut leur substituer des lettres grecques χ, θ, φ, γ, δ, β. De même les sifflantes *ç*, *s*, *sh* doivent, à son avis, être remplacées respectivement par *s*, *s* avec apostrophe, *s* avec point souscrit, parce que d'après l'auteur, *ç* n'a rien de palatal, c'est la vraie sifflante, et l'*s* avestique est le *sh* sanscrit.

C'est sur ces deux groupes de lettres que portent surtout les réformes. Nous pouvons signaler encore la distinction des deux *ê* par un point souscrit sous la voyelle longue, la représentation de *é* par le point souscrit, et aussi *ê* mis pour *aê*. Le caractère généralement rendu par *âo* devient *â* long surmonté de *o*.

(1) Études éraniennes. *De l'alphabet avestique et de sa transcription. Métrique du Gâthâ Vahistoistis et du Fargard XXII,* par C. de Harlez. Paris, Maisonneuve, 1880.

A leur apparition, les idées de M. Hübschmann furent reçues avec quelque faveur, et le célèbre linguiste A. Bezzenberger signalait cette adhésion dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* (1).

Mgr de Harlez crut devoir s'élever contre le système nouveau, et il a cherché à atteindre ce but dans le travail que nous signalons en ce moment. Qu'il l'ait parfaitement rempli, cela ressort des conclusions du même Bezzenberger, qui, après avoir constaté le succès momentané des nouvelles théories, les tenait pour complètement renversées par les judicieuses observations de Mgr de Harlez.

Résumons rapidement l'article du savant professeur de Louvain.

Pour prouver la vraie nature des aspirées éraniennes, c'est-à-dire pour faire admettre que ce sont des spirantes, le Dr Hübschmann apporte trois arguments principaux.

D'abord l'impossibilité de prononcer des mots comme *krathbhô* que l'on écrit pour *kratwô*. Pour écarter cette raison, il suffisait à Mgr de Harlez de faire remarquer que le *w* n'a rien de commun avec *b* ou *bh ;* car ce signe est généralement mis pour *u* semi-vocalisé et il a une origine égale au sanscrit *v*, comme on le voit clairement dans le mot *gandarewa*, équivalent exact du sanscrit *gandharva*.

En second lieu, les sons fermés momentanés ne deviennent point spirantes en certains cas. Ainsi, on a *urvistrem* pour *urvisthrem*, parce que deux spirantes *s* et *th* eussent été trop pénibles à prononcer. Au contraire, une aspirée peut suivre une spirante, ce que prouve à l'évidence le mot sanscrit *sthavira*.

Il n'était pas malaisé à Mgr de Harlez de produire des exemples, où des spirantes viennent se heurter. Il y en a jusqu'à trois dans le mot *Eredathfdhri* et souvent on en rencontre deux à la suite. Citons seulement *afçman*, *dugh-*

(1) No de mai 1880.

dhar. L'exemple sanscrit ne fait rien à l'affaire. On sait combien les exigences phonétiques des deux langues diffèrent, et d'ailleurs en sanscrit le cas de *stu*, *stri* se vérifie plus généralement.

Enfin la voyelle nasalisée *a* ne supporte que des spirantes ; or on trouve à cette place *kh*, *th*, *f*. Donc ces lettres sont des spirantes. — De ce syllogisme, Mgr de Harlez nie la majeure et à bon droit, car l'Avesta nous donne le mot *âgama*, où *â* se trouve suivi de *g*. A moins que le Dr Hübschmann n'en fasse aussi une spirante !

Après cette réfutation convaincante des arguments du Dr Hübschmann, Mgr de Harlez énumère quelques faits qui prouvent à l'évidence contre la théorie des spirantes, savoir : le soin que met le bactrien à éviter deux syllabes commençant par une aspirée, la forme même des lettres avestiques représentées par *kh*, *gh*, le son spiré que prennent *k*, *t*, *p*, devant une autre consonne et enfin la transcription employée par les auteurs pehlevis.

Si nous passons aux sifflantes, il faut d'abord rayer de la liste une nouvelle lettre, sorte de doublure de *zh*, et qui n'est que le signe habituel des scribes indiens pour représenter *y* initial.

La grande erreur de M. Hübschmann est dans l'appréciation qu'il fait de *ç* ; d'après lui cette lettre n'a rien de palatal, c'est la vraie sifflante dentale. Et pourquoi ? Parce qu'elle peut être suivie de la dentale *t* dans *çta*, *çti*. Mais s'il en est ainsi, comment peut-elle se trouver devant une palatale, ou devant *k* ou *p* ? Comparez par exemple *manaçca*, *viçpa*.

Pour *sh*, malgré les anomalies et les incertitudes de la phonétique avestique, il faut bien le distinguer de l'*s* et ne pas lui donner, comme le veut M. Hübschmann, la même valeur étymologique qu'à *s*. Les exemples tirés du sanscrit pour appuyer l'identité de l'*s* zend avec le *sh* sanscrit tombent à faux.

Revenons maintenant au système de transcription. Mgr de Harlez lui reproche à la fois d'être inexact et d'introduire dans l'alphabet avestique un disparate désagréable.

En effet que penser de mots tels que celui-ci, *χraθφò* ? D'abord les aspirées grecques sont de vraies aspirées et M. Hübschmann n'admet que des spirantes, puis aussi elles sont employées d'une manière tout à fait contraire au génie de la langue. Autant faut-il en dire de γ, δ, β destinées à représenter des spirantes. Il y a des reproches analogues à faire aux autres signes proposés par le Dr Hübschmann. Mais il faut nous arrêter ici et renvoyer au savant travail de Mgr de Harlez.

Il nous reste toutefois à dire quelques mots de l'essai de restitution métrique du Gâthâ *vahistoistis*, tenté par Mgr de Harlez.

Jusqu'ici on n'était pas parvenu à retrouver son mètre. M. Geldner, dans sa *Metrik der jüngeren Avesta*, en avait proposé un ; mais c'étaient des strophes inégales, ce qui est sans exemple dans les Gâthâs.

Mgr de Harlez, en faisant de légères corrections de textes et en supprimant deux gloses insérées, est parvenu à un résultat satisfaisant. Le Gâthâ est divisé en strophes de cinq vers, chacun de 12 syllabes, avec césure à la 7e ou au 4e pied, parfois à la 6e.

V.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE LA PERSE SOUS LES ROIS SASSANIDES.

Cet important sujet a été naguère traité de main de maître par M. l'abbé Casartelli, professeur au collège de Saint-Bède à Manchester, dans une dissertation des plus intéressantes, présentée à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Louvain, pour l'obtention du grade de *Docteur en lettres orientales* (1).

Il est utile de signaler au grand public les conclusions les plus importantes qui ressortent de cette étude (2).

On commence à connaître l'*Avesta*, les travaux des grands éranistes ont popularisé la doctrine de Zoroastre si curieuse au point de vue de l'histoire générale des religions. Mais en peut-on dire autant des systèmes mazdéens plus récents, et en particulier de la philosophie religieuse de la Perse, sous les rois Sassanides? Nous ne le pensons pas, et il faut d'autant moins le penser, que même entre érudits, les questions délicates et complexes que soulève l'exégèse mazdéenne postavestique sont loin d'être tranchées.

Rappelons brièvement les données historiques de la question.

La religion de Zoroastre, dont les uns placent l'éclosion en Médie, les autres en Bactriane (3), fut longtemps professée par les montagnards semi-nomades et pasteurs de l'Éran.

(1) Voir The Academy de Londres, n° du 3 août 1884, p. 61.

(2) *La Philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides*, par L. C. Casartelli, in-8o, p. VII-198. Paris, Maisonneuve ; Londres, Trübner, 1884.

(3) Cette grave controverse vient de se rouvrir par le mémoire du Dr Geiger sur l'âge et le berceau de l'Avesta. Cfr The Academy, 3 août 1884, p. 142, et la réfutation annoncée par Mgr de Harlez, *ibid.*; 6 sept., p. 156.

Sous les Achéménides, l'*Avesta* s'introduit en Perse, après de longues résistances. Cependant, il ne faut pas l'oublier, le culte avestique, pour avoir des points de contact avec la religion des Achéménides (tous deux par exemple adorent *Aûramazda)*, n'est point identique à cette dernière. C'est là un fait qui doit demeurer établi après les travaux du Dr Spiegel et de Mgr de Harlez (1).

Sous les Séleucides, le mazdéisme fut bien près de disparaître, mais l'an 226 après Jésus-Christ, il monta sur le trône de Perse avec Ardeshir Pâpekan, le premier des Sassanides, pour régner en maître jusqu'en 651. Alors les Arabes refoulèrent le mazdéisme qui vint se réfugier dans la presqu'île de Guzerate, où le parsisme a aujourd'hui ses seuls adhérents.

Toutefois, la doctrine mazdéenne des Sassanides n'est plus la pure doctrine de Zoroastre. Huit siècles ont passé sur l'œuvre du fondateur, et il s'en faut que son enseignement ait subsisté sans aucune altération.

Quelles étaient donc les doctrines philosophiques et théologiques du mazdéisme, quand il devint la religion nationale et officielle de la Perse sous les Sassanides ?

Voilà nettement posée la question que M. Casartelli a cherché à résoudre. Il ne s'agit donc pas de l'*Avesta*, et il est encore moins question du mazdéisme récent, postérieur à la conquête musulmane.

Ce sujet a une haute portée. Le mazdéisme des Sassanides porte l'empreinte de la plupart des religions contemporaines : en particulier, il est fortement imprégné de christianisme.

On trouvera donc dans l'étude du mazdéisme postavestique d'utiles aperçus pour l'histoire religieuse de l'Orient aux premiers siècles de notre ère.

Un mot encore sur les monuments religieux du mazdéisme sassanide. M. l'abbé Casartelli a mis surtout en œuvre le

(1) Nous avons exposé plus haut, pp. 192-194, la controverse relative à la religion professée par les Achéménides.

Bûn-Dehesh, le *Mainyo-i-Khard*, l'*Ardâ-i-Virâf Nameh*, le *Bahman Yesht*, et le *Shâyast la Shâyast*. Ajoutons-y le *Dinkart*, que M. Casartelli revendique comme appartenant à la littérature des Sassanides.

Ce qui prouve encore que nous ne sommes plus au temps de l'avestisme pur, c'est que la langue même a changé. Les ouvrages avestiques sont écrits en zend ou bactrien, la littérature sassanide est en pehlevi.

Qu'est-ce que le pehlevi ? C'est un idiome de création artificielle, destiné aux usages publics et sacrés. Il renferme les éléments les plus hétérogènes ; c'est un composé d'arménien et de moyen-persan. Mgr de Harlez pense cependant que c'était un idiome purement éranien, et que l'emploi des mots sémitiques fut le produit d'une affectation et d'une mode passagère (1).

Nous suivrons, dans ce travail, l'ordre méthodique qui nous est tracé par l'auteur que nous analysons. Comme lui, nous traiterons successivement de la théologie, de la cosmologie, de l'anthropologie, de la morale et de l'eschatologie du mazdéisme sassanide.

§ 1. Théologie.

On connaît le dogme fondamental de l'*Avesta :* le dualisme dans la nature divine. Deux principes : l'un bon, *Ahura-Mazda ;* l'autre mauvais, *Anro-Mainyus*, se disputent l'empire du monde.

Mais il n'en est plus ainsi au sein du mazdéisme postavestique, et quand, au VI[e] siècle, Paul de Dair-i-Shar voudra décrire les différents systèmes enseignés sur la nature de Dieu, il rencontrera sur cette grande question dogmatique le désaccord le plus complet. Si l'unité de Dieu est professée, d'autres écoles enseignent en même temps le dualisme,

(1) *Manuel du pehlevi des livres religieux et historiques de la Perse*, p. v.

quelques-unes ne dissimulent pas leur préférence pour le polythéisme.

Toutefois, comme le fait très bien remarquer M. l'abbé Casartelli, la théologie mazdéenne des Sassanides, qui, somme toute, tend à l'unité de Dieu, dérive logiquement du système dualistique. En effet, à des esprits systématiques comme l'étaient les Éraniens, le dualisme répugnait davantage que le polythéisme; il devait, dans ce cas, aboutir à la doctrine de l'unité du principe divin.

Est-ce à dire que le dualisme avestique disparut complètement? Non, et plusieurs sectes, en admettant un être indifférent, immuable, préexistant aux deux principes du bien et du mal, maintinrent ces derniers comme dérivant de la source divine et éternelle de l'Être.

Quel est cet Être primordial? Les livres pehlevis le nomment *Zrvan akarana*, c'est-à-dire « le temps illimité », une sorte de destin. Nous ne pouvons exposer en détail tous les systèmes zervaniques. Sur ce point encore, la divergence est grande. La nature de l'Être originel, source de tous les autres, varie constamment dans le conflit de tant d'opinions différentes. Ainsi, tandis que le Mainyo-i-Khard professe nettement l'idée du destin, du *Fatum*, précédant les autres dieux qui lui sont soumis, et que cette croyance a fait surgir une secte prépondérante, celle des Zervanites, le *Bûn-Dehesh* fait de *Zrvan* un attribut essentiel, non distinct, d'Aûharmazd.

N'oublions pas cependant que si le Zervanisme fut une spéculation philosophique imaginée par les écoles pour échapper aux inconséquences du dualisme, jamais la conception du *Zrvan* ne devint l'objet d'un culte. Aûharmazd est toujours resté le grand dieu éranien, même sous les Sassanides.

M. l'abbé Casartelli a inséré dans son travail une étude savante et très importante au point de vue philologique, sur les noms divins *Aûharmazd*, *Cpenâk minôï*, *Yazvân* et *Bagh*.

Nous la recommandons aux linguistes de profession, mais nous ne pouvons y insister ici.

Parmi les attributs principaux que la théologie sassanide donne à Aûharmazd, nous trouvons l'omniscience, la toute-puissance et la bonté suprême. Ce sont là ses titres classiques, *viçpo-âkacîh*, *viçpo-tûbânîh*, *viçpo kâutîh* : ils sont toujours groupés dans l'ordre indiqué.

Chose curieuse, il n'est pas question de l'immensité de Dieu. Le *Bûn-Dehesh* exclut même positivement l'infinité. Quant à la spiritualité d'Aûharmazd, elle semble consister simplement dans l'invisibilité. Assez souvent, les Perses se représentent leur dieu sous la forme d'une lumière étincelante. Mais ils distinguent soigneusement la nature de cette lumière de celle des autres corps brillants.

La doctrine de la création est nettement enseignée, car le titre favori d'Aûharmazd est celui de créateur, *dâtàr*. Comment faut-il entendre cette création ?

M. Casartelli n'hésite pas à opposer à MM. Spiegel et West, qui contestent chez les mazdéens la croyance à la création *ex nihilo*, un passage décisif du *Bûn-Dehesh*. Dans ce passage, la résurrection est comparée à la création, et déclarée une œuvre moins difficile. Pourquoi ? Précisément, parce que la résurrection opère sur des créatures préexistantes, mais que la création leur a donné l'existence en les tirant « de ce qui n'était pas. » En outre, le *Dinkart* enseigne très explicitement que Dieu a créé *tous* les êtres, que non seulement il les a tirés du néant, mais qu'il les conserve et les protège.

En somme, l'*Aûharmazd* des Sassanides a gardé vivante la physionomie de l'*Ahura-Mazda* avestique. Cette physionomie serait même demeurée intacte, si deux doctrines étrangères, introduites dans le mazdéisme sassanide, n'avaient altéré assez sensiblement les traits primitifs d'*Ahura-Mazda*. Ces deux doctrines sont celles de l'*Esprit de la sagesse*, et celle de *Vohûman*, le fils du Créateur.

M. Casartelli reconnaît dans ces deux systèmes nouveaux l'influence de la Σοφία de l'Ancien Testament (1), de l'École juive d'Alexandrie et des Gnostiques, et celle de la doctrine du Λογός, au quatrième Évangile.

Exposons en quelques mots cette double thèse, qu'on ne peut se dispenser d'étudier dans les beaux développements que leur a donnés le Dr Casartelli.

C'est dans le *Mainyo-i-Khard* et en partie dans le *Dinkart* que se trouve consignée la doctrine de l'*Esprit de sagesse*, Mais que faut-il entendre par cet *Esprit de sagesse, açnokhart ?* La plupart des docteurs mazdéens sont d'accord pour y voir la personnification de la sagesse d'Aûharmazd.

Le *Dinkart* (I, 40) développe longuement la théorie relative à Vohûman, le fils du Créateur. Il faut observer que si le *Dinkart* fait allusion à la génération du Verbe, il l'a très mal comprise, et qu'il s'attache à la réfuter. Ainsi, tout en admettant que Vohûman soit placé très haut au-dessus des autres créatures, qu'il ait une part importante dans la création, que Dieu soit son père, il ne tolère point cependant que Vohûman soit identifié avec Dieu, et que son existence, sa science et sa puissance ne soient pas communiquées.

Nous venons de voir ce que le mazdéisme des Sassanides pense du bon principe, Aûharmazd ; il faut passer à la conception du mal. Dans l'Avesta, le principe mauvais porte le nom d'*Anro-Maynius ;* la littérature sassanide le connaît sous celui d'*Aharman* et de *Ganîk-Mînôî.*

Quels sont les principaux traits d'Aharman ? Il est, comme Aûharmazd, un esprit, mais limité, du reste autant qu'Aûharmazd ; mais, par contre, il est essentiellement mauvais, ignorant, timide et craintif. Il n'est pas immortel ; il finira, non pas en lui-même, mais dans le mal qu'il créa : un jour le mal disparaîtra. Toutefois, l'accord ne règne pas, dans les

(1) Cfr en particulier *Eccles.*, XXIV, 5, 14; *Prov.*, VIII, 22, 23, 27-30; *Sap.*, IX, 2, 3 ; VII, 17-21, etc., etc.

écoles mazdéennes de l'époque sassanide, sur les questions relatives à l'origine du mal et sa destinée finale ; mais nous avons énoncé les idées principales.

On sait la place occupée dans la religion avestique par le culte des génies. La croyance aux esprits est demeurée dans le mazdéisme sassanide. Il y a deux sortes d'esprits: les uns sont bons, les autres mauvais. Les premiers furent créés par Aûharmazd ; Aharman produisit les autres, par opposition aux bons esprits créés par Aûharmazd.

Parmi les bons esprits, on distingue les *Ameshoçpends (Amesha-çpentas* de l'Avesta) et les *Yazds.* Ces derniers sont comme l'armée d'Aûharmazd contre les esprits du mal. Le Dr Casartelli étudie en détail les principaux Yazds. Il y a d'abord le groupe important des Yazds préposés aux morts, *Mitrô*, *Crôsh*, et *Rashno :* ils sont chargés surtout de juger les actions des hommes.

Mais il nous faut insister sur les esprits appelés *fravâhars :* c'est un point très controversé. La difficulté provient surtout de ce que ce nom est appliqué, tout à la fois, à une faculté de l'âme humaine unie au corps pendant la vie et à cette faculté détachée du corps et menant la vie indépendante d'un esprit céleste.

Voici comment on peut résumer l'ensemble des systèmes relatifs aux *fravâhars.*

Ce sont des archétypes et antitypes célestes des créatures matérielles seulement, et non pas des esprits. Ils ont été créés au commencement des choses, ils existent avec Aûharmazd et avec les esprits, jusqu'à ce qu'ils s'unissent aux êtres matériels. Pendant la vie, ces *fravâhars* entrent dans le composé humain pour former une des facultés de son être, et après la mort, ils se séparent du composé pour retourner aux esprits.

Dans ce qui a rapport aux esprits mauvais nous ne relèverons qu'un point. Un des démons du mazdéisme se nomme *Aêshma.* On sait que le rationalisme moderne a voulu identi-

fier l'*Asmodeus* du livre de Tobie avec l'*Aêshma daeva* avestique, et en conclure que la Bible avait emprunté cette conception au zoroastrisme (1).

Les apologistes catholiques ont donné parfois comme réponse que l'expression *Aêshmo daeva* est forgée par les rationalistes, c'est-à-dire que ces deux mots ne se rencontrent jamais réunis.

Eh bien, le Dr Casartelli fait remarquer que l'on trouve le nom pehlevi *Aeshmshêdâ* en un seul mot au Bûn-Dehesh (XXVIII, 15). Or, s'il en est ainsi, on peut supposer une forme avestique *Aêshmo-daeva* et, selon la théorie qui voit dans les mots pehlevis de simples idéogrammes, on devrait même prononcer *Aeshmdêv*.

Il faudra donc désormais être prudent dans l'usage de l'argument négatif employé jusqu'ici. Du reste, il y a bien d'autres raisons plus plausibles de rejeter la thèse des emprunts faits par la Bible à la démonologie avestique.

§ 2. — Cosmologie.

Au point de vue cosmologique, une distinction capitale doit être établie entre le monde spirituel et le monde matériel. Mais ces idées sont toutes conventionnelles, car très souvent le mazdéisme comprend dans le monde spirituel des êtres qui pour nous sont matériels.

Ainsi, à commencer par le ciel, le *Mainyo-i-Khard* distingue le *çpîhar*, ciel spirituel, de l'*açmân*, le ciel matériel. Le *çpîhar*, c'est-à-dire la sphère, est considéré surtout comme le cercle de révolution du zodiaque et des planètes. Les livres mazdéens de l'époque sassanide ont des systèmes astronomiques assez complets.

Le monde matériel a été créé en six périodes. Aûharmazd a créé d'abord le ciel matériel *(açmân)*, puis l'eau, la terre,

(1) Voir la savante réfutation de Mgr de Harlez dans *La Controverse*, 1881.

les plantes, les animaux, l'homme. Ces six périodes formaient en tout une année de 365 jours. L'ordre de la création n'est pas arbitraire : en effet, la diffusion des eaux est réglée par le vent qui souffle du ciel; la croissance des plantes dépend de l'eau, les animaux vivent des plantes et les hommes se nourrissent d'animaux.

Comme on le pense bien, cette théorie des six périodes de la création est d'origine hébraïque. Les différences mêmes confirment cette origine. Car s'il y a une divergence au premier et au quatrième jour, ce changement est rendu nécessaire par les doctrines mazdéennes, qui regardent les corps célestes et la lumière comme appartenant à la création spirituelle, antérieure à celle du monde matériel.

Ce que nous venons de dire constitue l'ensemble des idées du *Bûn-Dehesh* et du *Mainyo-i-Khard* sur la création. Mais le système cosmologique du *Dinkart* diffère sensiblement. Pour le *Dinkart*, le firmament et les corps célestes rentrent dans la matière. C'est l'existence qui est posée comme fondement de toutes les créatures.

De ce fondement indifférent sont formés, en trois étapes, les êtres animés. D'abord viennent les quatre éléments, fondements de toute matière, puis intervient une espèce de vitalité donnée à un mélange de ces éléments organisés en forme de corps. Enfin les parties spirituelles, le *fravâhar* et l'âme, sont ajoutées, et voilà comment est formé le composé humain.

Quelle est la forme du monde? Une comparaison très nette répond à cette question. « Le monde, dit le *Dinkart*, et les autres créations étaient placées ensemble, au milieu du ciel, comme l'oiseau au milieu de l'œuf. » C'est à tort que le Dr Spiegel a voulu trouver dans cette comparaison les indices de la doctrine de l'œuf cosmique des cosmogonies phénicienne et babylonienne. Il est vrai que la version du Dr Peshotun favorise cette interprétation, mais M. Casartelli démontre aisément que la traduction du savant parse est tout à fait erronée.

Sur la géographie mazdéenne, il y avait assez peu de chose à ajouter aux excellentes études de Windischmann. Nous nous arrêterons un instant à la question des arbres mystiques qui a son importance pour l'apologiste catholique.

M. Casartelli réfute péremptoirement l'objection du Dr Spiegel, qui voit, dans les deux arbres mystiques des Éraniens, l'origine des deux arbres de la science et de la vie au livre de la Genèse. L'illustre éraniste avait fait remarquer en faveur de sa thèse que, dans l'Ancien Testament, la mention de l'arbre de vie est isolée. Chez les Aryas, au contraire, les légendes qui s'y rapportent constituent un ensemble des plus concordants. Il y a donc tout lieu de croire que les Hébreux ont fait en cette circonstance un emprunt à la mythologie aryenne.

Comme réponse à cette objection, il suffit de renvoyer aux découvertes de l'assyriologie faites depuis la publication de l'*Eranische Alterthumskunde* de M. Spiegel. Or, voici ce que pense à ce sujet M. Lenormant : « Le déchiffrement des textes cunéiformes a profondément changé ici le point de vue de la science et ruiné de fond en comble la théorie aryenne, qui ne compte plus maintenant qu'un bien petit nombre de défenseurs attardés. »

Il nous faut aussi, avec le Dr Casartelli, appeler l'attention des éranistes sur le développement bien sensible qu'a pris la légende des deux arbres divins dans le système sassanide. On constate une véritable évolution d'un culte aryaque, purement naturaliste, opérée sous des influences évidemment étrangères et nettement sémitiques.

§ 3. — **Anthropologie**.

L'homme, nous l'avons vu, fut, d'après le *Bûn-Dehesh*, l'œuvre de la sixième époque. Aûharmazd forma de la terre un être humain mâle, unique, Gâyômart, qui vécut trois

mille ans, jusqu'à ce qu'il succombat sous les coups d'Aharman.

Quarante ans après sa mort, Gâyômart fit éclore deux êtres humains, Mâshya et Mâshyôi, sous la forme d'une plante à une seule tige, qui plus tard passa à la forme humaine. Une autre plante produisit les dix races d'hommes monstrueux et fabuleux. Ainsi donc, d'après le mazdéisme, toutes les races humaines ont une origine végétale, mais aussi une origine unique. Le monogénisme est du reste la doctrine de toutes les anciennes philosophies. Il a fallu les progrès (??) de la science moderne pour nier la descendance de l'humanité d'un couple unique.

L'homme primitif fut créé parfait par Aûharmazd ; mais l'esprit du mal ne tarda pas à s'emparer de son âme.

Sous le rapport physique, l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Le corps est créé après l'âme. Il est tout matériel et voici dans quels termes l'*Ardâ Virâf Nameh* prononce le *Memento quia pulvis*. « Sachez ceci : le bétail est poussière *(afré)*, le cheval est poussière, l'or et l'argent sont poussière et le corps de l'homme est poussière. »

L'âme est le sujet de prédilection des traités pehlevis, et nous pourrions citer de longues listes, énumérant et expliquant les facultés humaines. Voici comment peuvent se résumer les données psychologiques du mazdéisme.

Les philosophes mazdéens aimaient à distinguer à l'infini les éléments spirituels du composé humain. Il n'y avait pas cependant de principes très fixes dans ces divisions, et ainsi cette analyse varie notablement. Les termes n'avaient probablement pas toujours le même sens, dans chaque traité ou chaque passage.

Essayons de coordonner quelque peu ces diverses données. Nous donnons ici raison à M. Spiegel, pour admettre dans le composé humain, sur l'autorité de textes plus récents, l'existence de certaines forces qui n'appartenaient pas à l'âme individuelle, qui, en conséquence, ne subissaient pas

la responsabilité des actes de l'âme, et qui, à la mort, se séparaient de celle-ci pour retourner au ciel. Il faut ranger dans cette catégorie l'*akhô*, puissance assez mystérieuse, qui rappelle un peu le démon de Socrate, car il doit avertir et le corps et l'âme de faire le bien et d'éviter le mal. Il n'est pas toujours facile de distinguer entre l'*akhô* et l'*ahû*. Ce dernier mot, qui désigne la nature, est écrit de la même façon que *akhô*.

Le *jân*, ou force vitale, est d'après M. Spiegel, l'élément le plus intimement lié avec le corps, à la dissolution duquel il est anéanti. Les trois parties qui restent réunies, l'âme, le sens *(bôi)* et le *fravâhar*, recevront la rétribution de leurs mérites et le châtiment de leurs démérites. Le *fravâhar*, ajoute M. Spiegel, semble servir d'intermédiaire entre le corps et l'âme ; il possède une personnalité distincte.

On s'étonne de ne trouver, dans ces énumérations psychologiques, aucune mention de la volonté libre, faculté suprême de l'âme humaine. C'est seulement dans le *Dinkart* que nous avons des idées assez précises sur cette puissance. L'homme, y est-il dit, se distingue des autres créatures en ce qu'il est maître de ses désirs. Il a ainsi le pouvoir de se diriger, pouvoir dénié au reste de la création matérielle. Toutefois, Paul le Persan enseigne que de son temps certains philosophes niaient la libre volonté de l'homme.

La doctrine fataliste d'après laquelle chaque homme a son étoile *(star)* qu'il doit suivre, ne se trouve que dans le *Mainyo-i Khard*.

§ 4. — Morale.

Si les écrivains mazdéens aimaient les distinctions psychologiques, ils étaient bien plus épris des discussions de morale. La religion mazdéenne peut se vanter d'avoir, parmi tous les cultes non chrétiens, la morale la plus saine, la plus haute et la plus raisonnable.

Les bases de la morale s'appuient sur la libre volonté de l'homme. Créé naturellement bon, il est exposé à l'esprit du mal qui le tente. Mais, comme l'a révélé Aûharmazd à Zartûsht, « mieux vaut, dans cette vie, laisser son corps s'amaigrir et souffrir la faim, et avoir son âme grasse au ciel, que d'engraisser ici le corps, et puis avoir son âme maigre et affamée en enfer. » C'est un commentaire assez piquant de la pensée biblique : *Qui odit animam suam in hoc mundo in vitam æternam conservat eam !*

La vie est donc un combat spirituel. Aussi le *Mainyo-i Khard* conseille de revêtir des armes : « Prenez, dit-il, l'esprit de contentement pour cotte de maille *(zareh)*, l'esprit de vérité pour bouclier, l'esprit de gratitude pour massue. L'esprit de dévotion *(bunda maneshni)* sera votre arc ; l'esprit de libéralité, votre flèche ; votre javeline sera l'esprit de modération ; l'esprit de persévérance, votre gantelet. Ayez l'esprit de sagesse pour soutien, l'esprit du destin pour protection (1). »

Les traités de morale mazdéenne consistent surtout en longues énumérations et minutieuses classifications des vertus et des vices.

Les vertus générales sont, d'après le *Mainyo-i Khard*, la libéralité, la véracité, la gratitude et le contentement *(qarçandi)*. Puis viennent le désir de faire du bien aux bons et d'être l'ami de tout le monde ; la fermeté de la foi en la puissance créatrice d'Aûharmazd, en la malice d'Aharman, en la résurrection des morts et la vie future. Il y a aussi la pratique du *khvetôdas*, l'astrologie, l'industrie, la ferme confiance dans la religion, le « bon œil » *(hucasm)*, c'est-à-dire la bienveillance pour les efforts de chacun, la recherche de la faveur des bons et l'appréciation de leur vertu. Les autres bonnes œuvres sont négatives et consistent dans l'absence de certaines mauvaises qualités et vices.

(1) Cfr S. Paul *ad Ephes.*, VI, 14-17.

Disons un mot des devoirs que l'homme a à remplir par suite de l'état de vie qu'il a embrassé.

Chaque état de vie a ses devoirs, qu'il faut scrupuleusement observer. Ainsi, en prenant les quatre classes ou professions, on enseigne que les devoirs des *prêtres* sont : la préservation de la religion et du culte de Dieu ; la garde des décrets, des traditions et des coutumes de la bonne loi ; l'instruction du peuple, pour lui apprendre la pratique des vertus et la fuite des vices ; ils doivent montrer la voie du ciel et détourner de l'enfer. Les devoirs des *guerriers* sont de châtier les ennemis et de maintenir le peuple en paix et en sûreté. Les *agriculteurs* doivent labourer la terre, les *artisans* bien faire leur travail et n'exiger que des gages justes.

On énumère aussi les devoirs des riches. Il leur appartient d'aider les pauvres et de faire prospérer l'agriculture. Les classes inférieures ont aussi leurs obligations.

Dans la *Vision d'Ardâ Virâf*, sont mentionnés souvent les devoirs des époux. Le mari doit instruire et corriger sa femme, sans cela il sera responsable de ses fautes ; tandis que la femme doit être fidèle à son mari, lui obéir, l'honorer. Son corps, sa vie, son âme sont à son époux, qui doit lui fournir ce qui est nécessaire à sa vie.

Mais à côté de ces doctrines si saines et si raisonnables, on peut s'étonner de voir approuver une doctrine qui contraste étrangement avec nos idées de moralité. Nous voulons parler du fameux *Kvêtuk-daç*, exalté comme une des œuvres les plus méritoires et les plus saintes. Et cependant, ce terme désigne le mariage incestueux entre proches parents, voire même entre père et fille, fils et mère, frère et sœur ! Quoi de plus rebutant ? Comment une religion d'une nature si élevée que le mazdéisme, a-t-elle pu inculquer une telle pratique ? C'est là une question historique qui se rattache à l'*Avesta*. Nous devons donc la laisser de côté.

Les Parsis modernes, on le comprend, n'ont pas gardé ces habitudes immorales. Même ils protestent énergiquement

contre l'accusation d'avoir jamais enseigné pareille doctrine. Malheureusement, ils ne peuvent anéantir leurs anciens livres, implacables témoins qui déposent contre eux.

Depuis l'étude approfondie et judicieuse faite de cette question, par M. West dans le deuxième volume de ses *Pahlavi Texts*, il n'est plus possible aux docteurs parsis de nier que la pratique du *Kvêtûk-daç*, dans son sens le plus strict, c'est-à-dire le mariage entre parents et enfants, entre frères et sœurs, était enseignée et recommandée avec instance par les prêtres mazdéens de l'époque sassanide.

Les péchés sont classifiés comme les vertus. Il y a une première distinction entre les péchés qui font tort au prochain et ceux qui n'affectent que l'âme du pécheur. Une seconde division partage les fautes en deux sections : les mauvaises qualités antécédentes, telles que la concupiscence et la colère, et les péchés conséquents, comme la paresse et l'homicide.

En d'autres termes, les péchés se distinguent en péchés internes et péchés externes.

On assimilait volontiers les maladies de l'âme à celles du corps. Aussi la médecine mazdéenne comprenait-elle le traitement des maladies proprement dites et celui des péchés. Conséquence bien naturelle de l'idée qui attribuait les unes et les autres à l'action d'Aharman et de ses démons.

Ainsi, comme le corps contient des principes ou germes de maladies, de même l'âme avait des principes de maladies spirituelles, savoir : l'ignorance, la fraude, la colère, l'oisiveté, l'orgueil, le mépris d'autrui, l'impudicité, l'esprit de meurtre, l'impureté, la paresse. Serait-il invraisemblable de rapprocher ces principes des péchés capitaux de la théologie chrétienne ?

Nous n'avons pas le loisir d'insister sur les idées des mazdéens au sujet du mérite ; elles sont pourtant remarquables. Mais nous dirons un mot des moyens que le mazdéen avait à

sa disposition pour se délivrer du péché et de ses conséquences.

Cette question soulève une controverse capitale au sujet du *patët* ou repentir mazdéen. En effet, le Dr West a cru y retrouver les traces de la pénitence au sens protestant. Voici pourquoi : dans le système parse, la rémission dépend plutôt du changement mental que de l'acte corporel ! Telle est la raison donnée par le Dr West.

Eh bien, le texte du *Mainyo-i Khard* donne complètement tort au Dr West ; nous le transcrivons de la propre version de M. West.

« Pour le renoncement (au péché) la chose principale est celle-ci : qu'on ne commette pas de péché volontaire ; mais si, par inexpérience, ou faiblesse, ou ignorance, un péché se reproduit, *alors on se présente devant les destours et les justes, pour la confession (patet) ;* et après cela, si l'on ne commet plus (de péché), alors le péché qu'on a commis est écarté de sa personne, comme un vent de force centuple, rapide, fort, souffle tellement au-dessus d'un désert, qu'il emporte toute l'herbe et les objets brisés qui s'y trouvent. »

On voit par là à l'évidence que si l'élément principal est le changement intérieur, la confession publique en face des prêtres est une condition essentielle. Voilà qui sépare *toto cœlo* la justification des mazdéens de celle enseignée dans le système protestant.

Au nombre des devoirs principaux du fidèle mazdéen, il faut citer ses obligations religieuses.

La première obligation est de croire à la vérité exclusive du mazdéisme. Celui-ci en effet n'est rien moins que tolérant. Il se prétend la seule bonne religion : toutes les autres sont mauvaises. Il condamne tout spécialement les religions juive, manichéenne et chrétienne. Il fallait combattre « la religion judaïque *(kêshi yîhud)* d'Arûm (l'empire grec), celle du Messie *(Mashih)* de l'ouest, et celle de Mani *(Mânâi)* du Turkestan. »

Ailleurs il est dit que la seule religion pure est la religion mazdéenne ; celle du Sînîk est mixte ; celle du Zandîk ou du chrétien *(Tarsâk)*, du juif et d'autres, sont mauvaises. Le christianisme portait un troisième nom, celui de *kiliçyakih*, s'il faut en croire l'autorité de Neryoseng, dans sa version sanscrite du *Yaçna*. Ce mot dérive du persan *kiliçya*, c'est-à-dire ἐκκλησία. Il y a un démon spécial, *Shêdâ-çpîh* « le démon blanc », attribué au christianisme.

On doit enfin remarquer, et c'est d'une haute importance pour déterminer l'âge de la littérature sassanide, qu'aucun de ces passages ne souffle mot de l'Islam. De plus, le christianisme est toujours associé avec Arûm ou Rûm, c'est-à-dire l'empire grec, continuellement en hostilité avec les rois sassanides.

Toutes ces indications sont précieuses pour l'histoire.

§ 5. — **Eschatologie.**

Nous serons bref sur cette question, car sauf certains développements naturels, le mazdéisme des Sassanides ne diffère pas essentiellement en ce point de la doctrine avestique.

A la suite de M. l'abbé Casartelli, nous avons déjà relevé une erreur du Dr Spiegel, dont nous-même avons été victime dans notre travail sur Cerbère (1).

L'auteur réfute également les vues du Dr von Roth au sujet des lieux où iront ceux dont les bonnes et les mauvaises œuvres sont en équilibre à la fin de la vie.

Cette conception curieuse est certainement postavestique. Cependant le Dr von Roth a essayé de retrouver cette doctrine dans le *Yaçna* (XXXIII, I). Les deux principaux arguments du professeur de Tubingue sont : d'abord l'interprétation nouvelle du mot *hêm-yaçaitê* qu'il veut mettre en rapport avec

(1) Voir plus haut, p. 85.

le nom des *haméçtagan*,et ensuite le terme pehlevi *hamyaçto* du *Dinkart*.

Le Dr Casartelli s'attache surtout à ce dernier argument. Le premier a été réfuté plus tard par Mgr de Harlez (1). Quoi qu'il en soit, le Dr von Roth a mal compris la phrase qu'il cite : elle veut dire simplement que le genre humain, dans le monde matériel, est en harmonie avec le monde spirituel. Il ne s'agit en aucune façon des âmes dont les bonnes œuvres égalent les mauvaises.

Nous croyons en avoir assez dit pour faire comprendre combien de questions importantes sont agitées et souvent résolues avec bonheur dans la dissertation doctorale de M. l'abbé Casartelli.

Avant de finir, il faut rendre un dernier hommage à la science profonde des sources, à la connaissance sérieuse de tout ce qui a trait à la philologie éranienne. Le travail de M. l'abbé Casartelli offre à chaque page la preuve de cette érudition et de cette judicieuse critique.

(1) Dans les Bezzenberger's Beitraege, t. IX, pp. 294-299.

DEUXIÈME PARTIE

PHILOLOGIE COMPARÉE

LES LANGUES DE L'ASIE CENTRALE

Il était permis de croire, après les résultats de l'orientalisme contemporain, que le domaine de la philologie aryaque avait été fouillé dans ses derniers recoins. Le rôle de la science était, semblait-il, non plus de s'égarer à la recherche de faits linguistiques nouveaux, mais de mettre en œuvre la riche moisson qui avait été recueillie.

Or, voici que des découvertes inattendues viennent d'élargir l'immense champ déjà ouvert aux investigations philologiques sur les idiomes indo-européens (1). Un patient travail d'analyse s'impose encore une fois, au moment où se couronnait l'édifice de la synthèse linguistique dont les fondements furent jetés par Bopp et que ses continuateurs ont mené au point, où nous le voyons maintenant.

En effet, l'Asie centrale est devenue, depuis une vingtaine d'années, le théâtre d'expéditions scientifiques dont la philologie comparée n'a pas été la dernière à profiter.

En même temps que la topographie du Pamir naissait, pour ainsi parler, à la science géographique et que les théories erronées ou arbitraires, qui, jusqu'ici, régissaient l'orographie du vaste massif montagneux de l'Asie moyenne, subissaient une révolution complète, l'ethnographie s'emparait,

(1) *Centralasiatische Studien,* von Wilhelm Tomaschek, Professor an der Universität zu Graz. — *II. Die Pamir-Dialekte.* Wien, 1880. Carl Gerold's Sohn.

afin de les soumettre à une étude approfondie, de ces peuples du Turkestan si éminemment intéressants pour qui scrute les origines de nos peuples européens et la philologie portait le flambeau de sa méthode comparative dans les profondeurs cachées de divers idiomes dont l'existence même était à peine soupçonnée.

Voilà comment l'arbre généalogique des langues aryennes a vu surgir tout à coup un rameau ignoré, celui des *dialectes du Pamir*, qui se rattache à l'importante branche éranienne. Voilà aussi comment la science linguistique a rencontré de nouveaux filons à exploiter, quand elle croyait avoir épuisé la riche mine que creusaient ses infatigables pionniers.

C'est M. Tomaschek, professeur à l'université de Gratz, qui s'est chargé d'introduire, dans le monde de l'orientalisme, ces derniers venus des idiomes indo-européens. Il a entrepris cette tâche dans l'ouvrage dont nous avons transcrit le titre en tête de cette notice, et qui forme le second volume d'une série d'études sur l'Asie centrale, *Centralasiatische Studien* (1).

L'auteur nous apprend lui-même, dans sa préface, les circonstances qui l'ont amené à traiter un sujet aussi ardu que nouveau. Nous tenons à les rappeler ici, parce que le lecteur y verra que l'avenir promet, en M. Tomaschek, un intrépide fouilleur de la philologie aryenne et un écrivain non moins fécond. En effet, les savants articles qu'il nous a donnés jusqu'ici ouvrent la voie à un travail plus étendu, appelé à résoudre un des plus graves problèmes d'ethnographie ancienne.

Il est, dans les annales primitives de l'Orient, un peuple célèbre, les *Saces* ou *Σάκαι* d'Hérodote et de Ptolémée. On le trouve mêlé à plusieurs événements historiques du passé

(1) Le premier est intitulé *Sogdiana* et a été publié comme celui-ci dans le *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Vienne*, 1878. Classe d'histoire et de philosophie.

et la plupart des conquérants de l'Asie ont dirigé contre lui des expéditions demeurées fameuses.

D'autre part, les ethnologues ont maintes fois tâché de ramener les *Saces* à quelqu'une des races connues du globe et de découvrir les liens mystérieux qui les rattachent aux autres peuples du monde.

C'est dans cet obscur problème ethnographique que M. Tomaschek va s'efforcer de porter la lumière; mais, afin de mettre dans ses investigations plus d'ordre et partant leur assurer un succès plus certain, il se borne, pour le moment, à étudier le caractère des peuples nomades qui se meuvent à l'est du district de Balkh, l'ancienne Bactres, jusque sur le plateau de Pamir.

Or, comme Pictet, le savant professeur de Gratz n'a pas tardé à se convaincre « qu'une étude plus approfondie des « langues de l'Asie septentrionale et centrale, que nous ne connaissons encore qu'imparfaitement, peut seule apporter quelque lumière dans ce chaos, où il est maintenant si facile de s'égarer » (1).

Ainsi se fait-il que nous avons aujourd'hui cet essai sur les ***dialectes du Pamir***.

(1) Pictet, *Origines indo-européennes*. Seconde édition, t. I, p. 103.

CHAPITRE I.

LES DIALECTES DU PAMIR.

D'après M. Tomaschek, la plupart des peuples nomades disséminés autour du vaste plateau de Pamir devraient être désignés sous le nom de *Galtchas*.

Ce seraient, en partant de l'ouest, d'abord les habitants des contrées montagneuses arrosées par le *Zarafschan supérieur* ou la vallée de Samarcande, avec ceux qui campent sur les bords du *Surkhâb*, dans le district de *Karategine*. Puis, sur le Pamir même, le long du *Panja* (1), les tribus qui forment les provinces de *Darwaz*, *Roshan*, *Chignan* et *Wakhan*. De l'autre côté du *Panja*, dans les gorges de l'abrupt talus qui soutient le Pamir à l'ouest, on trouve le district de *Badakhchan*. Les peuples qu'on y rencontre sont aussi des *Galtchas*, s'il faut en croire M. Tomaschek, du moins ceux qui longent des rives du *Kokcha*, affluent du *Panja*. Enfin, à l'est du Pamir, on retrouve cette race dans le canton de *Sarikol*, appelé aussi *Tash-Kurgan*, du nom de sa capitale.

Telles sont les limites entre lesquelles les Galtchas se trouvent principalement cantonnés. Pourtant, elles ne sont pas tellement fixes qu'on ne puisse, en dehors de leur rayon, rencontrer quelque représentant de cette famille ethnographique.

Ainsi, on a constaté leur présence dans le Kohistan, district montagneux, situé par delà l'Hindou-Kousch, et l'on doute avec quelque raison s'il ne faut pas étendre les bornes de leur expansion jusqu'au khanat de Khokand.

Ces divergences, qui se présentent dans l'exacte répar-

(1) Ce nom de *Panja* est donné à l'Oxus ou Amou-Darya dans la partie de son cours qui va de sa source au Kolab.

tition des Galtchas sur la carte d'Asie, ont leur source dans le manque d'uniformité qu'on remarque dans les théories actuelles au sujet de l'ethnographie de ce peuple.

Les races de l'Asie centrale sont fort mêlées ; on y a distingué les Turcs et les Tadjiks. Pour bon nombre de savants, les Tadjiks et les Galtchas s'identifient. M. Tomaschek veut qu'on ne les confonde pas, et il établit les différences qui s'opposent à pareille assimilation.

En particulier, les idiomes parlés par ces deux tribus offrent peu de points de contact, et leurs caractères physiques sont trop nettement tranchés pour donner lieu à un rapprochement ethnographique.

Les Galtchas constituent une des plus belles races du monde. Ils ont les cheveux blonds ou bruns et les yeux bleus. Leur crâne est de structure brachycéphale, et le volume de leur cerveau est remarquable. En un mot, ils rappellent d'une manière bien frappante le type caucasique des Ossètes, qui, dans l'ancien système ethnographique, représentait nos races européennes.

Bien au contraire, les Tadjiks sont dolichocéphales, ils ont une capacité encéphalique beaucoup moins forte, et leur langage, qu'on croyait jadis assez rapproché des dialectes Galtchas, n'est pas compris par ce dernier peuple.

Sans doute, il y a eu des rapports intimes entre ces deux races de l'Asie moyenne, et l'une et l'autre se rattachent au groupe aryaque ou indo-européen. Mais on sait que cette famille, une au point de vue philologique, se dédouble, anthropologiquement parlant. Les récentes études paléoethniques, basées surtout sur l'anthropologie, ont révélé le fait de l'existence de deux branches dans la famille aryenne. Il y a les Aryas blonds et dolichocéphales et les bruns brachycéphales.

M. Tomaschek ne tient pas assez compte de cette distinction, ou plutôt il confond ces deux types. Ainsi, c'est en nous appuyant sur les données de son ouvrage que nous avons attribué aux Galtchas une chevelure blonde et une conformation crânienne brachycéphale.

Le Dr Topinard, un des premiers anthropologistes français, a constaté la présence du type blond aux yeux clairs et bleus non seulement parmi les Galtchas, mais aussi parmi les Tadjiks.

A notre avis, M. Tomaschek est moins exact quand il veut établir une distinction radicale entre les deux tribus. Il y a des divergences, mais aussi des liens trop intimes pour marquer une séparation complète. M. Geiger partage cette appréciation en citant notre manière de voir (1).

On n'ignore pas d'ailleurs que les Tadjiks de l'Asie centrale ne sont plus une race pure. Disséminés depuis Boukhara et Samarcande jusque dans le royaume de Hérat, où ils errent dans les montagnes qui enceignent le bassin supérieur du Hari-Rood, les Tadjiks ont mêlé la pureté du sang aryaque avec toutes les tribus conquérantes qui ont tour à tour dominé sur l'Asie moyenne.

Les Galtchas, au contraire, semblent avoir maintenu plus intact le type de famille. Ce fait a été mis en lumière par les observations de M. de Ujfalvy, qui a étudié les indigènes chez eux et aussi par la comparaison établie entre ce peuple et nos races européennes. En 1878, à la Société d'anthropologie de Paris, on produisait un crâne galtcha. Rapproché d'un crâne savoyard, il présenta avec ce dernier les rapports les plus frappants.

Cette coïncidence, constatée aussi avec la conformation encéphalique des Auvergnats et des Bas-Bretons, a fait conclure que les Galtchas constituent les représentants les plus purs du type aryen brachycéphale.

On conçoit que l'étude approfondie de ce peuple puisse offrir, pour nous, un grand attrait ; elle fait espérer des révélations du plus haut intérêt pour l'éclaircissement du problème de nos origines indo-européennes.

Ce n'est pas d'aujourd'hui précisément que les Galtchas prennent pied dans l'érudition européenne. Sans parler de

(1) *Ostiranische Kultur im Altertum*, p. 173.

ces dernières années de notre siècle pendant lesquelles les explorations en Asie centrale ont singulièrement développé nos connaissances sur l'ethnographie de ces régions ignorées, nous trouvons déjà au XVIIe siècle la mention faite des Galtchas dans les relations d'un voyageur de l'Occident.

En 1602, Bénédict Goez, jésuite portugais, quittait Agra pour aller à la recherche du fameux pays de *Cathay* (1). En redescendant l'Hindou-Kousch qu'il avait franchi par le défilé de Parwan, il rencontre une peuplade qu'il nomme *Calcia* dans sa relation, et voici les particularités intéressantes observées par lui chez ces tribus : « Les gens de cette contrée, dit-il, ont les cheveux et la barbe blonds comme les Belges. Ils habitent plusieurs villages. »

Ce n'est pas, croyons-nous, être trop téméraire que d'identifier les *Calcienses populi* de Goez avec les Galtchas. Du reste, M. Tomaschek partage cette manière de voir, jadis combattue par sir Henry Rawlinson, l'illustre orientaliste et géographe anglais. Mais M. Vivien de Saint-Martin a très justement fait remarquer que les indications de Goez concordent avec l'assimilation proposée et se concilieraient peu avec toute autre hypothèse.

Après Bénédict Goez, les Galtchas restent, pendant deux siècles, ignorés de l'Europe jusqu'au jour où Nazarof en reparle, pour la première fois en notre siècle (2). Il les désigne ordinairement sous la simple expression de *Persans orientaux montagnards*.

C'est ici le lieu de parler de l'étymologie du mot *Galtcha*, bien que les opinions soient encore très partagées sur ce point.

M. Pavet de Courteille, dans son *Dictionnaire turc-oriental*, leur donne la signification de « bas, court, petit » ; ce qui

(1) C'est sous ce nom que la Chine était connue au moyen âge. Ce mot, au moins aussi célèbre que l'*Eldorado*, fut popularisé par la relation de voyage de Marco Polo.

(2) *Magasin asiatique* de Klaproth, I, 37.

aurait fait des Galtchas les Lapons de l'Asie centrale. Pour Vambéry, le célèbre voyageur, ce seraient « les pasteurs » en vertu d'un rapprochement avec le persan *galah*, *gallah* « troupeau ». D'autre part, comme les lexiques persans écrivent aussi *gharchah*, c'est-à-dire « rude, grossier », on a voulu voir dans les Galtchas une tribu à peine civilisée.

Cette dernière orthographe a suggéré à M. Tomaschek l'explication suivante. Le mot *galcha* ou, sous sa seconde forme, *gharchah*, serait dérivé d'un vieux mot persan *garr* apparenté au zend *gairi*, en sanscrit *giri*, et que le dialecte wakhi nous donne sous la forme de *ghar* (1).

Comme on le sait, ces différents termes veulent dire « montagne », M. Tomaschek pense donc que les Galtchas sont « les montagnards ». Cette interprétation a le mérite de se rencontrer avec les données recueillies par M. de Ujfalvy, le célèbre ethnographe de l'Asie centrale ; car il appelle quelque part les Galtchas « Tadjiks des montagnes » et il nous apprend qu'une étymologie populaire parmi les tribus du Turkestan voit dans le mot *Galtcha* « le corbeau qui a faim et qui se retire dans les montagnes pour vivre. »

Le lecteur sait maintenaut ce que sont les Galtchas. A la suite du savant professeur de Gratz, nous avons essayé de donner une idée de cette nation si intéressante pour nous, puisqu'elle semble destinée à nous révéler, par l'étude de ses idiomes et de ses traditions, les premières origines et les développements primitifs de notre race aryenne.

Il nous faut à présent, pour autant que le comporte une matière si difficile et si peu accessible à la généralité des esprits, tâcher de faire saisir les caractères généraux des dialectes éraniens du Pamir. Notre principal but sera de montrer

(1) Comparez encore le slave *gora* et l'afghan *ghur*. Dans le dialecte *yaghnôbi*, parlé dans la vallée du Yaghnôb, non loin des sources du Zarafschan, le même mot est devenu *gor*.

comment ils se rattachent au grand groupe linguistique des idiomes indo-européens.

On trouve les premières indications relatives aux langues du Pamir dans la relation d'un agent du gouvernement des Indes en ces contrées, le Pandit Munphul Meer Moonshee. De 1867 à 1868, ce savant Hindou, à l'exemple de plusieurs de ses compatriotes que les Anglais envoyaient comme éclaireurs dans leurs expéditions en Asie centrale, fit une excursion scientifique aux régions du Pamir. Bornant le centre de ses recherches au pays de Badakchan et au bassin du Kokcha, c'est-à-dire en plein domaine *Galtcha*, il se trouva à même, on le conçoit, de recueillir des renseignements précieux sur les langues de ce peuple. Toutefois, absorbé qu'il était surtout par les préoccupations politiques, seul mobile de ceux qui l'avaient chargé de sa mission, il négligea assez complètement le côté scientifique des questions qu'il fut amené à étudier (1).

Nous lui devons pourtant une classification des idiomes du Pamir. Il en distingue cinq principaux : « Le *chighnani*, parlé dans les districts de Chignân et de Roshân ; l'*iskashami*, en usage chez les indigènes d'Iskashim ; le *wakhi* de la province de *Wakhan;* le *sanglitchi* des habitants du Sanglitch et du Zébak, et enfin le *minghâni*, employé par ceux du Minghân. Ces deux derniers territoires s'étendent au sud-ouest du Pamir, entre la ville d'Iskashim, située dans le Khanat de Kunduz, et les hautes vallées qui forment la frontière septentrionale du Kafiristan. »

Le Pandit Munphul venait à peine de terminer son expédition, que, la même année 1868, le courageux Robert Shaw, planteur de thé à Kungra, partait pour Kashgar, à l'effet d'établir des relations officielles avec Yacoub-Khan. Sans doute, commerçant avant tout, M. Shaw s'attacha aux détails qui pouvaient intéresser sa mission. Toutefois dans

(1) Voir le *Journal de la société de géographie de Londres,* 1871. Colonel Yule, *Papers connected with the Upper Oxus regions.*

le second voyage qu'il fit en 1870, comme associé à l'expédition de sir Douglas Forsyth, il négligea un peu moins la science.

C'est ainsi que le premier il donna au monde savant une idée des dialectes Galtchas parlés au Pamir, et ses articles *On the Galtchah languages* (1), vinrent combler une lacune regrettable jusqu'ici pour la connaissance des langues éraniennes en usage dans la région nord-ouest de l'Éran.

M. Tomaschek reconnaît tout le mérite de ces premiers essais de reconstitution grammaticale et lexicologique, et leur grande utilité pour une exacte détermination de la place occupée par les idiomes du Pamir dans le groupe aryaque et des plus anciennes relations historiques de la race Galtcha qui s'en servait.

Enfin, nous rencontrons un troisième précurseur de M. Tomaschek dans le Moonshee Faiz-Bakhsh. Trois excursions successives, en 1865, 1869 et en 1870, comme attaché à la mission Forsyth, avaient mis le savant indigène à même de nous donner des renseignements précis sur les contrées du Pamir dont il avait visité à peu près tous les environs et qu'il traversa même pour aller de Kunduz à Kashgar.

Dans sa relation nous trouvons, pour ce qui concerne notre sujet, une énumération des principales langues du Pamir. Ce sont, sans parler de l'afghan et du turc, les dialectes sanglitchi, ishkashami, chighnani, roshani, mungi, kafiri, wakhi, chitrali et sarikoli.

On le voit, si M. Tomaschek a été précédé dans la voie où il s'engage aujourd'hui, il est certainement le premier à avoir abordé d'une manière un peu complète l'étude des dialectes du Pamir.

(1) *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. XLV, 1876, pp. 139 — 278 ; et t. XLVI, 1877, pp. 97 — 126.

Son travail est à la fois lexicologique, grammatical et philologique. Dans un premier chapitre, l'auteur nous présente une vue d'ensemble des différents idiomes, en précise les caractères généraux, et marque les divergences spéciales qui les distinguent entre eux.

Puis, il passe à l'examen des éléments de la langue, non plus en prenant chaque dialecte à part, mais en comparant les idiomes, à ce point de vue particulier. Sa méthode est variée pour chacune des parties du discours.

Ainsi l'étude du substantif dans les dialectes du Pamir est menée sous forme de dictionnaire. A la manière de Pictet, M. Tomaschek examine quels sont les mots qui servent à exprimer différentes idées dans chacun des idiomes du Pamir. Donc pour les noms, son travail est purement lexicologique. D'ailleurs, M. Tomaschek le déclare, son but est moins de donner la grammaire des langues éraniennes du Pamir que de rassembler les données suffisantes en vue d'une étude de l'ethnographie, de la culture intellectuelle et sociale des races de l'Asie moyenne.

Après les substantifs, M. Tomaschek passe aux noms de nombre et nous donne une liste de quelques adjectifs pour arriver au verbe. Ici nous ne regrettons plus l'absence de la grammaire ; les détails de ce genre sont cette fois suffisants pour se former une idée du mécanisme de la conjugaison dans ces idiomes inconnus. En outre, nous avons une série des principales racines, soigneusement rapprochées de leurs équivalents dans les autres langues de l'Asie, surtout le sanscrit, le bactrien, et le persan.

Voilà, dans ses traits généraux, l'œuvre du professeur de Gratz. Il nous faut maintenant avec lui entrer dans quelques particularités qui pourraient offrir un intérêt spécial. Suivons l'ordre adopté par l'auteur, et avec lui commençons à esquisser les caractères communs des divers dialectes du Pamir.

Un des plus intéressants est, sans contredit, le *mungi*,

dont nous avons déjà parlé, par les points de contact qu'il présente avec la langue de l'Avesta. Il s'y rencontre un phénomène phonétique assez remarquable, celui du remplacement de la dentale par une liquide. On en a des exemples classiques en latin et en grec ; rappelons seulement *odor* et *olere*, Ὀδυσσεύς et *Ulysses*. De même, le *mungi* fait *palah* pour *pada* (πούς, ποδός) ; *loghda* pour *duhitâ*, *dughda;* le bactrien *dvara* (vieux-persan *duvara*) devient *labra ;* et *dantas*, *dantan* (*dens*, ὀδοντ-) se transforme régulièrement en *land*.

On avait cru longtemps, par suite d'une observation de Robert Shaw, que le dialecte des Wakhis se rapprochait très intimement du sanscrit et que, tranchant complètement sur les langues persanes usitées dans le Badakshan et en Boukharie, il représentait un des plus anciens types de la langue aryaque primitive. On conçoit combien cette affirmation était de nature à rehausser l'importance de ce dialecte.

M. Tomaschek ne partage pas les illusions de son savant prédécesseur ; il croit que le wakhi n'est guère plus privilégié que le reste des langues aryennes ; car le fait d'avoir des rapprochements avec le sanscrit est celui de plusieurs idiomes indo-européens. On sait, en effet, que chacune des langues aryaques s'est, pour ainsi dire, partagé l'ancien patrimoine linguistique, et on en retrouve des débris partout. Pour le professeur de Gratz, le wakhi est un pur dialecte éranien par sa structure grammaticale et toutes les autres particularités phonétiques qui le distinguent.

En voici quelques-unes.

Le groupe sanscrit *sv* devient *kh ;* et, par suite, les mots wakhis *khü*, *khüp*, *khan* représentent exactement les formes sanscrites *sva*, *svap*, *svan*. Comme en zend, le *h* est remplacé par *z*, d'où *hima* fait *zam ; harit* donne *zard*.

On sait qu'en latin le *b* est souvent la résultante de l'adoucissement de *dv*, et on se rappelle *bellum* pour *dvellum*, *bis* pour *dvis*. Il en est de même en wakhi, où nous trouvons *bui* provenant de *dvi* et *bar* rapproché de *dvara*.

L'aspirée *bh* n'a pas subsisté dans le dialecte, quoique

les autres *gh*, et *dh* y abondent : elle est remplacée par *w ;* ainsi dans *wür wrüt* et *wand* il faut reconnaître les termes sanscrits *bhar*, de *bharâmi*, *bhrâtâ* et *bandh*.

A l'exemple du néo-persan, le wakhi ne souffre pas les diphtongues, il tend partout à les simplifier en voyelles. Voilà pourquoi on rencontre *a*, *u* ou *ü* pour *aô* et *a* tient la place de *aî*. Cependant *i* se trouve parfois pour *ô*. Exemple : *kibit* = *kapôta*, *chil* = *chôla*, *hih* = *hôha*.

Les voyelles subissent des transformations assez fréquentes. Souvent *a* est remplacé par *u*, *ü ;* ainsi le zend *mâthra* devient *mutr*, *pada* fait *püdh*. Réciproquement, l'*u* du sanscrit ou du bactrien est représenté par *â*. Pour *duhitâ*, on a *dhagd*.

Tels sont les principaux caractères du dialecte wakhi. Nous les avons exposés d'après la savante dissertation de M. Tomaschek. Le lecteur peut se convaincre, après les faits linguistiques que nous venons de citer, de l'importance que présente l'étude des idiomes du Pamir pour la philologie comparée des langues indo-européennes.

Après le dialecte wakhi, c'est celui du district de Sarikol et de la province pamirienne du Chignan qui se recommande davantage à notre examen. Ces deux idiomes sont étroitement liés et constituent, d'après M. Tomaschek, les maigres restes de l'ancienne langue des Saces.

La comparaison philologique a fait remarquer de grandes analogies entre le dialecte de Sarikol et le pushtu, la langue des Afghans. Or, M. Tomaschek compte, dans un ouvrage subséquent, établir la parenté ethnographique des Afghans avec les Saces. Il faudrait, d'après lui, reconnaître dans les Γρυναῖοι de Ptolémée, population scythe, une partie des Afghans demeurés en arrière sur les confins du Thibet. Peu familiarisé que nous sommes avec l'idiome pushtu, il nous est difficile de suivre l'auteur dans toutes ses déductions.

Relevons toutefois les suivantes.

Le sarikoli a une grande prédilection pour les diphton-

gues : autant le wakhi cherche à les simplifier, autant l'idiome de Sarikol les multiplie. C'est surtout *ei* qui s'y rencontre fréquemment avec *ai*. Exemples : *svid* (avec *kh* pour *sv* comme en wakhi) devient *khaidh ;* de même *speid* représente très exactement le sanscrit *çvêta*. Parfois, le groupe s'est réduit à *é* et à *î*, comme dans ce dernier exemple *mîdh*, pour le zend *maidhya*.

Dans bon nombre de cas où le sanscrit avait *ô* et le bactrien *ao*, on trouve en sarikoli la diphtongue *au*. Ainsi le sanscrit *kapôta* devient *chabaud ;* le zend *çtaora* est représenté par *staur ;* le sanscrit *kôka* fait *kaugh ;* pour *chôla* on trouve *tsaul* et le bactrien *khaoda* se transforme en *khaudh*.

Ces exemples suffisent, croyons-nous, à donner une légère idée de la phonétique des voyelles en sarikoli. Ajoutons-y cependant cette anomalie assez étrange. Nous disions plus haut que le wakhi remplace souvent un *a* originel par *u*. Le sarikoli aussi met souvent *u* pour *a ;* mais généralement dans les cas où le wakhi conserve *a*.

Quant aux consonnes, signalons seulement, comme pour le wakhi, le remplacement ordinaire de *bh* et de *b* par *w*, de même que *p* dans la combinaison *pt* qui devient par là *wd*.

M. de Ujfalvy a signalé, nous l'avons déjà rappelé, un dialecte galtcha dans la vallée du Yaghnôb, vers les sources du Zarafschan. Malheureusement, il a pu recueillir à peine quelques bribes du vocabulaire de ce peuple et encore moins se faire une idée de leur système de conjugaison. M. Tomaschek déplore vivement cette lacune ; mais on peut espérer que les explorations russes y suppléeront et que bientôt nous serons mis en possession de l'idiome de l'antique *Airyâna-Vaëja !* Ce vœu a été réalisé, comme nous le verrons, par M. de Ujfalvy lui-même.

Il nous faudrait maintenant, pour suivre pas à pas l'ordre des matières traitées par le professeur de Gratz dans son important ouvrage, aborder le lexique des dialectes galtchas.

Cette étude peut présenter aux spécialistes de vives jouissances, mais il est à craindre qu'elle ne réussisse pas à intéresser la généralité des lecteurs. Nous ne nous y engagerons donc pas ; satisfait d'avoir signalé aux linguistes de profession cette mine aussi féconde qu'agréable à exploiter, nous relèverons ici quelques particularités lexicologiques.

Dans ses recherches sur les langues de l'Asie centrale, l'auteur a été parfois amené à donner l'interprétation de certains noms géographiques qui nous sont transmis par les auteurs grecs, Hérodote, Ptolémée, Strabon, etc. Ces commentaires peuvent donner lieu à d'intéressantes études pour les professeurs et les élèves des humanités, qui rencontrent souvent des mots encore inexpliqués ayant trait à la topographie ou à l'ethnographie de l'antiquité.

Les noms qui servent à désigner le soleil dans les dialectes du Pamir rappellent deux noms fameux de la théogonie avestique : Mithra et Ormuzd. Car le dialecte minghâni dit *Mera* que nous retrouvons encore sur des monnaies indo-scythiques de Kanerki, Oerki et Ooer sous la forme de μιυρο, μιορο, μυιρο, etc., et en sanglitchi, le soleil est appelé *ormuz*.

Dans plusieurs langues indo-européennes, la lune est appelée « la mesureuse ». Cette qualification remarquable, les dialectes *chignani* et *sarikoli* l'attribuent au jour qu'ils nomment *meth*, *math*, *mathân*, de la racine *mâ* « mesurer » participe *mita*.

La rigoureuse température du Pamir, où les frimas règnent avec une âpreté bien connue, a donné lieu à un rapprochement étrange entre les mots qui révèlent l'idée de brûler et celle de geler. Au demeurant, les effets physiques sont analogues. La même circonstance explique l'abondance et la variété des termes propres pour exprimer en galtcha le froid et ses conséquences.

L'âne sauvage ou onagre (ὄνος ἄγριος) des anciens est indigène au Pamir. Il y porte le nom de *kulan* que l'on rencontre fréquemment cité dans des ouvrages modernes. Eh bien !

ce terme n'est pas aryaque ; il appartient au vocabulaire turc et les idiomes galtchas ont un mot propre se rapprochant de très près de l'éranien *khara*, et du persan *khar*. En effet, en wakhi on trouve *khur*, en sanglitchi *khar* et le minghâni dit exactement *khara*.

Un des animaux les plus intéressants de l'Asie centrale est le *yak*, sorte de bœuf, que les habitants sont parvenus à domestiquer, comme le prouve, d'ailleurs, le mot lui-même ; car il est apparenté avec la racine qui a donné en grec ζυγόν « joug, attelage ». « Le *yak*, disait le lieutenant Wood, est pour les habitants du Thibet et du Pamir ce qu'est le renne aux Lapons du nord de l'Europe. » En général, une horde de Kirghizes possède jusqu'à 2000 yaks. A l'état sauvage il porte le nom de *kubas*. La chasse présente de grands dangers.

La race ovine est bien développée au Pamir : le nom du mouton sauvage des montagnes, *ovis ammon*, ou, s'il faut en croire Wood et Shaw, *ovis Poli*, est en sarikoli *rus ;* mais on connaît une forme plus archaïque *ras*. Chose assez étrange, le mot est aussi en usage chez les Kirghizes, et pourtant on sait qu'aucun terme de provenance turque ne commence par *r*. M. Tomaschek rapproche *ras* du sanscrit *rçya*, *rça*, « espèce d'antilope », que Kuhn comparait avec l'ancien allemand *elaho*, ἄλκης en grec, « élan ».

Dans la série des mots que le professeur de Gratz consacre aux relations de famille, nous devons faire remarquer tout d'abord les ressemblances frappantes qui les rapprochent du reste des langues aryennes. Ainsi

strei (wakhi), « femme »,	=	sscr. *stri*, zend *çtri*,
nir (chignani), « homme »	=	» *nara*,
pid (sarikoli), « père »,	=	» *pitâ*, *pater*,
mad (chignani), « mère »,	=	» *mata*,
pötr (wakhi), « fils »,	=	» *putra*, zend *puthra*,
dhagd (wakhi), « fille »,	=	» *duhitâ*, zend *dughdha*,
wrüt (wakhi), « frère »,	=	» *bhratâ*, zend *brata*,
napüs (wakhi), *nabüs* (sarikoli), *nabos* (chignani),	=	*napat* (zend), νεπόδες.

Cette coïncidence est certes remarquable et sera pour nos lecteurs une preuve palpable du caractère nettement aryaque des idiomes pamiriens.

Citons encore quelques particularités qui nous ont frappé à la lecture de l'ouvrage de M. Tomaschek. L'éranien possédait le mot *charaiti* voulant dire « jeune femme », sans avoir toutefois le correspondant masculin, « jeune homme ». Pourtant il devait avoir existé dans le bactrien primitif, car le sanscrit nous donnait *châraka* « serviteur » et le grec avait κοῦρος, κῶρος, κόρος « jeune homme, esclave ». C'est dans les langues du Pamir nouvellement fouillées que nous avons retrouvé cet égaré, car le sarikoli nous a fait connaître *chor*, *chur*, diminutif *chorik*, *churik*.

L'esclave est aussi, dans les dialectes galtchas, le prisonnier de guerre, soumis par droit de conquête au joug du vainqueur. En effet, le wakhi *andag* et le sarikoli *indìgh* sont une corruption du zend *hañ-daqyu*, dont on connaît la signification.

Parmi les noms de métaux un seul est connu comme propre aux dialectes du Pamir. C'est celui du fer, *ishn* en wakhi ; les autres manquent ou sont empruntés au néo-persan.

On sait que Plutarque identifie, dans son premier chapitre de la *Vie d'Artaxerxès*, le nom du roi Cyrus, Κῦρος, avec le mot ἥλιος « soleil (1). »

Voilà certes une étymologie dont se fut contentée plus d'une royale vanité, et l'on voit par là que l'expression de *roi soleil* n'a pas attendu le XVIIe siècle pour naître dans l'imagination des hommes. Toutefois jusqu'en ces derniers temps ce rapprochement de Plutarque avait mis aux abois la science de tous les commentateurs. On parvenait très difficilement à le comprendre dans le cas en question et la réputation de science de Plutarque avait à souffrir de cette identification passablement équivoque à première vue.

(1) *Vie d'Artaxerxès*, Ch. I.

Eh bien, voici que les dernières recherches sur les dialectes du Pamir donnent la clef de cette curieuse identification. En effet, dans les idiomes des districts de *Chignân* et de *Sarikol*, le soleil se dit *kher*, *khir*, *khyr*. Tous ces mots sont les équivalents phonétiques du persan *khor*, du bactrien *hvare* et du sanscrit *sûrya*. On peut donc penser qu'un Macédonien de Bactres aura entendu prononcer ces mots : peut-être même ces termes auront-ils passé dans le patois des Grecs de Bactriane et, par la suite, le rapprochement des sons aura fait forger l'étymologie fantaisiste dont Plutarque s'est fait l'écho trop complaisant, mais dont il n'était pas en mesure de contrôler l'exactitude (1).

Autre détail non moins curieux. Le lexicographe grec Hésychius de l'école d'Alexandrie nous a transmis le sens du mot grec σπινδεῖρα, usité dans quelques parties de la Grèce. D'après lui, σπινδεῖρα serait synonyme de ἄροτρον « charrue ».

Nous ne connaissions pas jusqu'ici l'origine de cette signification, car ce terme de σπινδεῖρα ne se rattachait à aucun autre terme du vocabulaire hellénique. Grâce aux patients travaux de M. Tomaschek, on est à même à présent d'expliquer le rapport affirmé par Hésychius entre σπινδεῖρα et ἄροτρον. En effet, dans le *wakhi*, dialecte en usage chez les indigènes du *Wakhan*, un des territoires du Pamir, la charrue s'appelle *spundr*.

Ce fait de la conservation étrange de ce mot dans les patois de la Grèce et de l'Asie centrale nous ferait croire que nous nous trouvons ici en présence d'un des plus vénérables débris de la langue primitive indo-européenne ; à moins qu'on ne veuille dire que le mot était macédonien et qu'il a

(1) Il n'y a donc aucun rapport entre Κῦρος et les mots pamiriens que nous venons de citer. On n'est pas d'accord sur l'étymologie exacte du mot Cyrus. D'après M. Sayce, il ne serait pas aryaque et signifierait « pasteur de la contrée. » Mgr de Harlez au contraire le tient pour du plus pur aryaque et lui donne le sens « d'homme actif, entreprenant, opérant de grandes choses. » (Voir MUSÉON, 1882, nº 4). Le Dr Spiegel a traité aussi la question dans les *Beiträge* de Kuhn, t. I, p. 32.

passé dans le dialecte du Wakhan depuis l'expédition d'Alexandre.

On a souvent indiqué le plateau de Pamir comme la demeure première de nos ancêtres, les Aryas (1). Cette opinion a très peu de valeur scientifique; nous n'avions pourtant aucune preuve positive pour la rejeter. L'extrême pauvreté du sol était surtout invoquée comme argument.

Mais voici un fait décisif. M. Tomaschek a réuni un certain nombre d'expressions relatives à la faune du Pamir: un examen approfondi des vocabulaires de ce plateau célèbre ne lui a révélé aucun terme servant à désigner l'*oie :* tous les dialectes *galtchas* restent muets à cet égard. Or, si la région du Pamir ne possède pas cet animal aquatique, s'il faut restreindre son aire de développement aux contrées en deçà du grand plateau, il s'en suit que la patrie primitive des Aryas n'est pas à chercher dans cette partie de l'Asie moyenne. Car personne n'ignore la riche nomenclature de mots qui, depuis le sanscrit *hansa* jusqu'au germanique *gans*, ont été signalés par la méthode comparative comme représentatifs de l'*oie*.

Deux auteurs grecs, Nicolas de Damas et Étienne de Byzance, nous rapportent, d'après Ctésias, le fameux médecin d'Artaxerxès Mnémon, que la capitale des Saces ou Scythes d'Hérodote s'appelait *Roxanaque :* Ῥωξανάκη · ἡ πόλις, ἔνθα Σάκαις τὸ βασίλειον ἦν. La géographie s'était trouvée très embarrassée pour marquer sur la carte d'Asie la place exacte de cette antique cité.

Il paraît aujourd'hui assez évident qu'elle était située dans le district pamirien de *Roshan* ou *Roshnan*. Ce mot *roshnan* est fort commun dans les idiomes du Pamir. Ainsi, nous avons, en dialecte du Chignan, *roshnaga* qui signifie

(1) Cette opinion a été soutenue en ces derniers temps par M. Fr. Lenormant. Voir *Les Origines de l'histoire,* t. II, p. 41. Nous avons réfuté cette thèse dans nos deux brochures *Nouvelles recherches sur le berceau des Aryas*, Bruxelles, 1882 et *Le Séjour de l'humanité postdiluvienne*, Bruxelles, 1883.

lumineux, et l'ancien bactrien a gardé *raokhsna* « lumière. » D'où il suivrait que Ῥωξανάκη, c'est la ville illustre, la capitale ; tout comme le nom propre de *Roxane* correspond exactement à celui de *Clara* ou d'*Aglaë*.

On sait en effet, par les ingénieux rapprochements de M. Baissac, que plusieurs qualifications ethnographiques chez les peuples de race indo-européenne « proviennent de radicaux exprimant la lumière, l'éclat et la blancheur. » Il suffira de rappeler le nom d'*Albe* en Italie, Ἄργος en Grèce, *Belgrade* ou *Belgorod* (1) dans les pays slaves, *Weissenburg*, en Allemagne, *Whitehall* en Angleterre (2). Il est tout au moins fort curieux de saisir ce même procédé d'expressions métaphoriques chez des peuples si distants les uns des autres. N'est-ce pas là une preuve sensible de leur communauté d'origine?

Dans Hérodote (Liv. I, ch. 201), il est question d'un peuple appelé Ἰσσηδόνες. Le père de l'histoire ne précise pas très exactement leur position : « Ils habitent, dit-il, vers l'est, au delà de l'Araxe. »

Quoi qu'il en soit, nous pouvons aujourd'hui conjecturer leur situation par l'étymologie de leur nom, qui nous est révélée par les dialectes du Pamir. Dans l'idiome *sanglitchi*, parlé au S. O. du Pamir, dans la région qui s'étend entre la ville d'Iskashim, au khanat de Kunduz, et les hautes vallées, frontière septentrionale du Kafiristan, le mot *îsh, îshi*, veut dire « froid. »

Il ne serait pas impossible de restituer au moyen de ce terme la physionomie primitive *Ishidazudâna* des Ἰσσηδόνες : ce mot signifierait alors « peuples de la région glacée. »

Les récents travaux sur les dialectes du Pamir nous ont révélé le sens de plusieurs autres dénominations géographiques de l'Asie centrale. Telles sont, en particulier, celles

(1) En slave *bely* veut dire « blanc » et *gorod* signifie « ville ».
(2) J. Baissac, *De l'origine des dénominations ethniques dans la race aryane.*

du fleuve *Iaxartes*, des monts *Karakorum* et du district de *Paryân* dans la partie moyenne de l'Hindou-Kousch.

Iaxartes voudrait dire « le torrent, le courant », car tous les termes galtchas, *shats*, *shads*, *χats*, se rattachent au sanscrit *ksharat*, par la disparition fréquente de *r* et le changement de *t* en *s*, comme *putra*, « fils » donnant *puts*. La prosthèse de *ya (Iaxartes)* ne doit pas nous étonner; elle est ordinaire dans ces idiomes. Cependant on rencontre aussi la forme non prosthétique. Un affluent du Yagnob s'appelle *Kshartab*, où il faut voir une contraction de *Ksharta-âp*, « un rapide torrent ».

Karakorum, c'est le mont des moraines. Ce terme est hybride, car *kara* appartient aux dialectes aryens du Pamir, où nous trouvons en wakhi *ghor* de *gara ;* tandis que *korum* accuse une origine turque.

Dans *Paryân*, il faut voir un pays situé sur des pentes de montagne, car c'est bien là le sens du mot wakhi *parian* qui correspond exactement au *Paryân* de l'Hindou-Kousch.

Notons encore l'étymologie de deux noms de peuples : les Πανθιαλάϊοι ou Παντίμαθοι et les Σκορδόι.

Les premiers sont mentionnés par Hérodote (Liv. I, 125), comme se rattachant à la race persane. Ptolémée nous apprend que les autres étaient fixés au nord de l'Hindou-Kousch. Le premier mot se rattache évidemment au sanscrit *panthan* et au bactrien *panta* « chemin, sentier ». Mais quel rapport d'idée peut-il exister entre ce terme et une dénomination ethnique ? Nous ne saurions trop le dire. Les Σκόρδοι sont les Vandales, les émigrants, les nomades ou μετανάσται comme disaient les Grecs. En effet, en wakhi, la racine *skord* signifie « pont, passage ». Il y aurait le même rapprochement philologique à faire pour le nom des Σκόλοτοι du Pont-Euxin.

On sait que bon nombre d'expressions géographiques sont empruntées au règne animal. Cette particularité se présente aussi dans les régions de l'Asie centrale.

Moïse de Khorène nous parle d'une partie du Khorasan

qu'il appelle *Nakhcher* et l'on connaît, d'après les géographes arabes, une tour du nom de *Shir-Nakhghir*, située non loin de Merw. Grâce aux connaissances nouvelles que nous a données M. Tomaschek sur les idiomes de ces contrées, nous sommes aujourd'hui à même de comprendre le sens de ces termes de *Nakcher* et *Nakhghir*. Ils signifient l'un en wakhi « renard », l'autre en yagnobi « bouc. »

Strabon nous parle des μηλονόμοι Σάκαι « Scythes, pasteurs de brebis. » La langue grecque explique assez difficilement le mot μῆλον et les étymologies qu'on a données de ce terme sont peu satisfaisantes. Or voici que le dialecte de Sarikol nous fournit le mot *maul* comme correspondant exact du sens de μῆλον. Serait-il téméraire de trouver une analogie entre le terme grec et celui du Pamir, et d'y voir un trait d'union reliant l'ancienne Grèce aux tribus aryennes de l'Asie centrale ?

L'innocente colombe a servi de dénomination à plusieurs endroits de l'Asie : tels sont le lac Ourmiah que Strabon nomme Καπαῦτα, le *mons Capotes* en Arménie, cité par Pline, la *Capotana* que le pèlerin bouddhiste Hiouen-Thsang range parmi les districts de la Sogdiane et que Ptolémée appelle Καπουτάνα. Or, on retrouve dans ces différents termes le sanscrit *kapôta* qui a passé dans les idiomes pamiriens sous la forme de *chabaud*.

Grâce à ces récentes recherches philologiques, on est parvenu à retrouver le sens d'une ville appelée *Carsama* dans la Table de Peutinger, et *Karshama*, dans les récits d'Hiouen-Thsang. Ces termes sont équivalents aux modernes noms de lieux *Kasham* et *Kashm* dans le Badakshan. En effet, la vocalisation de *r* est fréquente dans les dialectes de l'Asie centrale : ainsi *khudam* est pour *khardam*, *khedao* est pour *khardao*. Or on a dans le dialecte du Sarikol le mot *kushum*, qui signifie « circonférence » et qui est le correspondant phonétique de *Karshama*.

Ptolémée parle des Τάπουρα ὄρη qu'il place dans les vallées du Ferghannah, au nord de l'Iaxarte. Littéralement tra-

duits, ces mots signifient « montagnes de la hache » puisqu'en wakhi *tipur*, en persan *tabar*, en arménien *tabar* veulent dire « hache. »

Terminons par l'étymologie de quelques noms de peuples cités par Ptolémée. Les Δροπικοί sont « les moissonneurs » car nous retrouvons ici la racine verbale *drup*, qui en wakhi signifie : « ratisser, érafler. » N'y a-t-il pas lieu de songer au grec δρέπανον ?

Dans les Ταβιηνοί il faut voir un synonyme de *Æthiopes*, habitants des contrées chaudes, à cause du thème galtcha *tab* « être chaud, brûler. »

Les fameux Scythes Tectosages, les Τεκτοσάκαι de Ptolémée, *Taktâçakâ*, dans les inscriptions cunéiformes, seraient les Scythes nomades : car tel est le sens de la racine *tak*, dont la première composante *takta* est le participe passé.

M. Tomaschek touche en passant à la question toujours agitée de l'étymologie du mot *Pamir*, ce plateau devenu si célèbre dans la géographie contemporaine. Nous avons résumé les controverses relatives à ce sujet dans une communication faite le 16 novembre 1881 à l'*Athénée oriental* de Paris.

« Le Pamir, disait Carl Ritter, est pour l'histoire de l'humanité le point le plus remarquable de la terre entière. »

Nous n'avons pas à démontrer ici l'exactitude de cette assertion. D'autres ont entrepris cette tâche et y ont réussi (1). Mais en face de l'exceptionnelle importance qu'a prise, dans la science géographique et ethnologique aussi bien que dans les préoccupations de la politique contemporaine, le fameux plateau de l'Asie centrale, il ne sera pas, croyons-nous, tout à fait sans intérêt de chercher à découvrir son étymologie exacte.

Cette question d'ailleurs s'agite depuis longtemps. Elle a

(1) Voir par exemple *Le Pamir. Étude de géographie physique et historique de l'Asie centrale*, par J.-B. Paquier. Paris, Maisonneuve, 1876.

tenté bon nombre de géographes et d'orientalistes ; chaque jour des éléments nouveaux sont apportés à l'éclaircissement du problème et, depuis Alexandre de Humboldt jusqu'au major Biddulph, c'est-à-dire depuis un demi siècle, les solutions les plus divergentes se sont présentées à cet égard.

Nous voudrions résumer ici ces discussions et cela dans un double but d'utilité pratique : celui de préciser davantage les conclusions actuellement acquises à la science et de faire éviter par suite, dans les ouvrages destinés à la vulgarisation et à l'éducation, la trop fréquente reproduction d'opinions surannées et définitivement répudiées.

Alexandre de Humboldt, dans son *Asie centrale*, fut naturellement amené à parler du Pamir (1). On n'ignore pas que l'illustre naturaliste allemand était philologue à ses heures et même philologue de mérite. Il ne perd jamais une occasion de risquer une étymologie et celles-ci émaillent toutes ses œuvres. Il n'est donc pas étonnant que cette prédilection pour les recherches linguistiques ait en même temps porté son attention sur la signification de la célèbre dénomination géographique du Pamir.

Il n'osa pas toutefois se fier ici à ses propres lumières, et son opinion se présente appuyée de l'autorité d'Eugène Burnouf.

Ce savant éraniste retrouvait dans le mot *Pamir* une corruption du composé sanscrit *Oupamêrou*, c'est-à-dire la région voisine du Mérou ou située sous le mont Mérou. Il invoquait, pour justifier la suppression un peu hardie de la syllabe initiale, le parallélisme du zend *apakhtara*, d'où il dérivait le nom de la ville de Bactres (2).

Pour ce qui regarde ce dernier point, il faut rejeter la dérivation que propose Burnouf pour *Bactra*. En effet, il argumente comme si cette forme employée par les auteurs latins

(1) *Asie centrale*, t. II, p. 402.
(2) *Commentaire sur le Yaçna*. Notes et éclaircissements, p. CXI-ij.

représentait la physionomie exacte du nom de cette cité. Il n'en est pas du tout ainsi. L'ancienne et vraie dénomination est *Bâkdhî*, d'où les indigènes ont tiré *Balkh*.

En examinant l'étymologie du mot *Mérou*, Lassen est amené à parler de celle que Burnouf propose de *Pamir*. Il avoue que cette opinion est appuyée par le fait que le Mérou est la plus haute cime de cette partie de l'Asie. Toutefois, suivant l'auteur des *Antiquités indiennes*, une autre dérivation pourrait être hasardée. On sait que *Mênâ* est, dans la mythologie hindoue, l'épouse du mont Himâlaya déifié. De ce terme *Mênâ* vient aussi *maînâka*, et de cette façon, il y aurait peut-être lieu de recourir à une racine *mê*. Or celle-ci ne paraît pas avoir existé, sinon avec des prépositions, ou se confond avec *mâ* « mesurer » (1).

On peut inférer de là, conclut Lassen, que probablement le terme n'est pas d'origine sanscrite (2).

L'objection de Lassen ne fut guère prise en considération et l'interprétation d'Eugène Burnouf fut généralement acceptée. Nous l'avons vue reproduite presque partout. C'est ainsi que M. Lenormant nous dit que le nom de *Pamir* sous sa forme primitive était *Oupa-Mérou* « le pays du sommet du *Mérou* » (3).

Cette explication lui permettait de rattacher le Pamir aux légendes de l'Inde et de la Grèce sur le mythologique mont Mérou. Nous avons démontré ailleurs que cette identification peut s'établir sur des bases plus solides (4).

(1) Voici l'étymologie que nous donnons de ce mot. Il vient de la racine *mi*, laquelle renforcée du suffixe *unadi ru*, a été régulièrement transformée en *mê*. D'après le dictionnaire de Williams Monier, le thème verbal *mi*, usité seulement dans le sanscrit de l'époque védique, a, parmi plusieurs autres sens, celui de « disperser, jeter dehors », d'où, par extension, « rayonner, briller autour ». *Mérou* voudra donc dire « le rayonnant ». On ne peut s'empêcher de songer au *radiating point* du lieutenant Wood.

(2) *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 847, note 2.

(3) *Manuel de l'histoire ancienne d'Orient*, 1869, t. I, p. 34.

(4) Voir notre travail : *Le Berceau des Aryas. Étude de géographie historique*. Paris, Ernest Leroux. Ch. II, § 2. *Le Pamir dans*

M. Lenormant nous dit encore que la fameuse locution homérique μέροπες ἄνθρωποι serait un lointain souvenir du temps où les ancêtres des Grecs vivaient réunis sur le plateau de Pamir. Cette hypothèse ne peut être produite qu'à titre de rapprochement curieux, mais on dépasse, à notre sens, les limites de la prudence quand on affirme que cette expression de l'Iliade nous *force* à tourner nos regards vers le Pamir (1).

M. Obry, auteur d'un travail estimé sur le *Berceau de l'espèce humaine*, admet l'opinion d'Eugène Burnouf, mais en la modifiant sensiblement. Pour lui, *Pamir* est dérivé non pas d'*Oupa-Mérou*, mais d'*Oupa-Mîra*. Il en donne la raison suivante. Si Marco Polo, Elphinstone et Burnes écrivent tantôt *Pamer* ou *Pamire*, et tantôt *Pameere* ou *Pamir*, le lieutenant Wood dit toujours scrupuleusement *Pamir*, et cette orthographe paraît être la meilleure. Alexandre de Humboldt invoquait en sa faveur les transcriptions chinoises *Pomilo*, *Phomilo*, qui supposent une forme aryenne *Pamira*, comme *Kiachimilo* correspond à *Kaçmira* (2).

Dès lors, puisque *mîra* en sanscrit signifie *lac* ou plutôt *mer*, il s'ensuivait que le Pamir était le pays situé autour d'un lac. Et il se fait précisément que ce vaste plateau renferme plusieurs nappes d'eau ; on connaît le Sar-i-kul, ainsi que le grand et le petit Kara-kul.

Cette explication prête le flanc à plus d'une objection. D'abord la forme exacte du mot *Pamir* est loin d'être fixée et par suite, une étymologie basée sur la physionomie incertaine du terme ne peut mériter créance. Bien plus, la transcription *Pamer* a autant de droits à être adoptée que celle de *Pamir ;* car d'abord les textes chinois ne prouvent pas. S'ils écrivent *Pomilo* pour *Pamir*, ils sont bien inconsé-

les légendes indiennes, pp. 39-54. Nous avons repris la même question avec de nouveaux et plus amples développements dans notre travail *Le Séjour de l'humanité postdiluvienne*. Bruxelles, 1883.

(1) *Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient*, t. I, p. 34.

(2) *Du berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*, p. 82.

quents quand ils désignent le *Sumérou* par *Soumilou* et *Soumiliu* (1).

En outre, les plus récents travaux sur les dialectes pamiriens nous donnent chez les Wakhis et chez les peuples du Chignàn les formes de *Pâmîr* et de *Pâmér* (2). Cette dernière, d'après le major Biddulph, un explorateur du Pamir et l'heureux découvreur du petit Kara-kul, paraîtra préférable (3).

Nous ferons un dernier reproche à l'étymologie proposée par M. Obry. Elle est évidemment inspirée pour le besoin de la cause, savoir la nécessité où il se trouve, pour la démonstration de son système, de nous montrer partout la conception d'un immense plateau arrosé par quatre grands lacs. Nous ne pensons pas que cette circonstance aura frappé, au même degré, ceux qui dénommèrent le célèbre plateau.

Néanmoins, sir Henry Rawlinson, dans sa *Monographie de l'Oxus*, soutient encore, pour la signification du mot *Pamir*, l'idée d'une contrée lacustre et il suggère le rapprochement de la seconde syllabe *mir* avec le terme anglais *mere*, qu'on traduit par « mare, amas d'eau croupissante » (4).

On ne voit pas trop pourtant comment s'introduit cet élément anglo-saxon dans un terme qui appartient certainement aux idiomes asiatiques, à moins que l'anglais *mere* ne soit le dernier résultat des transformations successives du mot aryen dont nous connaissons la forme sanscrite *mîra*.

Mais le major Biddulph a fait remarquer très justement que cette désinence *mir* apparaît encore ailleurs et qu'il est impossible de trouver dans les autres dénominations la moindre allusion en faveur du sens de *lac*. Ainsi, au district

(1) Stanislas Julien, *Hiouen-Thsang*. t. II, p. LXXII et t. I, p. 76.

(2) Tomaschek, *Centralasiatische Studien*. II. *Die Pamir-Dialekte*, p. 23.

(3) Biddulph, *The Tribes of Hindoo-Koosh*, p. 59.

(4) Rawlinson, *Monography of the Oxus*. (PROCEEDINGS OF R. GEOG. SOCIETY OF LONDON, 1872).

de Chitral, dans la vallée de Mastooch, se dresse le mont *Tirich-mir* dont la signification ne peut avoir aucune connexion avec l'idée de lac. Il y a encore *Dyemir* dans le *Nanga Parbat*, où il ne faut, dit le major Biddulph, reconnaître ni le mont Mérou des Brahmanes, ni chercher à retrouver la signification de *lac*.

Cette désinence *mir* est celle aussi de la ville bien connue de Kachmir ; mais on sait que les Kachmiriens eux-mêmes appellent leur pays *Kâcyapamar*, c'est-à-dire « demeure de *Kâcyapa* ». En effet, dans leur dialecte, *mar* signifie « demeure ». C'est ce qu'affirmait le Pandit Radhakanta, l'éditeur du dictionnaire sanscrit *Çabdakalpadrouma*, dans une lettre écrite par lui à William Bentinck, alors gouverneur général des Indes, et conservée par le colonel Troyer (1).

Le savant Hindou rattache cette terminaison *mar* au thème *mat* qui, d'après lui, a ce sens. Nous avouons ne pas facilement concevoir le passage de *mat* à *mar*. Une pareille dérivation est sans exemple et contraire à toutes les lois de la phonétique. Qu'on veuille bien aussi se rappeler la hardiesse des commentateurs et des grammairiens de l'Inde en fait d'étymologie.

Il n'y a donc rien à tirer, pour l'étymologie du mot *Pamir*, de celle de *Kaçmir* qui demeure incertaine.

Le sultan Baber, qui conquit l'Inde en 1526 et fonda la dynastie des empereurs mogols dans cet empire, dit quelque part dans ses *Mémoires*, que *mir* veut dire « colline, montagne ». Et, comme il voyait dans la première syllabe du mot *Kaçmir* le nom d'une peuplade limitrophe du Kachmir, savoir les *Khas*, il interprétait *Kaçmir* par « montagne des *Khas* » (2).

Seulement, le royal érudit néglige de nous dire en

(1) *Râdjatarangînî. Histoire des rois du Kachmîr,* traduite et commentée par A. Troyer, t. II, p. 301.

(2) *Memoirs of Zehir-ed-din Muhammed Baber*. London, 1826. Introd., p. XXVII et p. 313.

quel idiome *mir* doit se traduire par « montagne ». Son observation est donc de peu d'utilité pour la question présente.

Nous devons objecter encore à l'explication de sir Henry Rawlinson qu'elle tient compte seulement du dernier élément du mot *Pamir*. Quant à faire de la première syllabe une contraction de la préposition sanscrite *oupa*, rien n'est moins démontré.

Malte-Brun, l'auteur de la *Géographie universelle*, lisait *Panir* au lieu de *Pamir* et y voyait « le pays des sources » (1). Le savant géographe avait emprunté cette forme au voyageur vénitien Marco Polo, qui dans sa relation parle de *Sarpanil*. « C'est, dit-il, un lieu désert et très élevé, confinant à la province de Sarcil. » Or, le Sarpanil est bien le plateau de Pamir, voisin du Sarikol. C'est ce que confirme le colonel Yule, traducteur et commentateur d'*Il Millione*. « Le Sirpani ou Sirpanil est bien le Sir-Pamir (Top of Pamir) le faîte ou toit du Pamir (2). »

Et *Pamir*, pour Malte-Brun, n'était autre chose qu'un mot sanscrit *pan*, *panis*, *panir*, c'est-à-dire « eau, source ». Il retrouvait le même terme dans le *Paropanisus* qu'il traduisait par « montagne des sources ».

Malheureusement, le sanscrit *pani* ne signifie en aucune façon « source ». La mythologie védique connaît les Panis, ces éternels adversaires des dieux, mais l'idiome hindou n'a jamais donné à ce mot la signification qu'on lui prête ici. En outre, le parallélisme invoqué dans *Paropanisus* ne tient pas. Ce mot n'est qu'une altération de *Paropanishadha*, c'est-à-dire « montagne Nishadha », car *parou* ou *parouta* dans les dialectes afghans, en zend *pouruta*, veut dire « montagne » (3).

(1) T. V, p. 124, 5e édition.

(2) Yule, *Essay on the geography of the Upper Oxus*, p. XLIV.

(3) Ce mot zend correspond exactement au sanscrit *parvata* « montagne ». La géographie éranienne connaît un mont qu'elle nomme *pouruta*. D'après Mgr de Harlez, il serait au sud du *Paropamisus*. Et l'on trouve, dans la IXe table de Ptolémée, la mention des Ὄρη Παρυήτων, *Parueti montes*.

Nous arrêterons ici la partie négative de ces recherches pour arriver sans plus tarder à préciser la thèse qui nous paraît le mieux avoir résolu le problème de l'étymologie du mot *Pamir*.

On le voit, le nom du fameux plateau de l'Asie centrale a singulièrement excité la sagacité des érudits. Depuis quarante ans, les maîtres de la science entassaient les conjectures et il semblait que la tentative dût décidément avorter.

Les récentes explorations en Asie centrale, fruit de la politique, mais dont la science a su faire son profit, ramenèrent l'attention sur l'étymologie du *Pamir*. Cette fois, on fut mieux inspiré. Au lieu de poursuivre de vaines et fantaisistes hypothèses, on prit la voie qui devait mener plus sûrement au résultat.

Les explorateurs européens s'adressèrent directement aux indigènes. On les interrogea sur le sens qui s'attachait dans leur idiome au mot *Pamir*. Ce sont ces témoignages que nous allons recueillir.

Mais tout d'abord, on ne doit pas perdre de vue que la dénomination de Pamir semble relativement récente. Concluons-en que l'identification avec des mots aryens sera donc difficile, pour ne pas dire impossible.

Puis encore, ce mot de *Pamir* n'est pas, comme on pourrait le croire, un nom propre. Aussi bien, il s'en rencontre peu, si même il y en a, dans les nomenclatures géographiques. Qui ne sait qu'à l'origine, les fleuves, les montagnes, les pays portent une qualification commune? C'est ce que nous révèle généralement, et en Orient surtout, l'étude des noms géographiques. En voici quelques exemples.

L'*Indus* ou *Sindh*, n'est-ce pas le *fleuve* par excellence? Ce mot vient en effet de la racine *sind* « couler, *fluere* ». L'*Himâlaya* veut dire en sanscrit « *séjour des neiges* ». L'ancienne capitale des Saces, Roxanaque, est nous l'avons vu plus haut, le mot pamirien *roshnaga*, qui signifie *lumineux*. D'après cela Ῥωξανάκη, c'est la ville illustre, brillante. *Sin-*

gapore, *Chandernagor*, *Rajnagar*, pour ne citer que des noms qui nous tombent immédiatement sous la plume, signifient respectivement, « *la cité du lion*, *du sandal*, *du roi* (1). » De même, le *Penjâb* est « *le pays aux cinq rivières* » ; le *Khorasan*, « *la contrée de l'est* » et le *Ghuristan*, « *la région des montagnes* ».

Eh bien, le *Pamir* est aussi un terme générique. Le colonel Yule pense que ce terme était appliqué à tous les plateaux de la partie méridionale des Tian-Chan, comme à ceux des Himalayas (2).

Le savant géographe a été ainsi le premier avec M. Severtzoff à pressentir le vrai sens du mot Pamir. Mais ce fut sir Douglas Forsyth, l'explorateur anglais de la Kashgarie en 1873, qui fixa définitivement une étymologie sur laquelle depuis si longtemps, orientalistes et géographes s'épuisaient en conjectures de tout genre.

D'après lui, le mot *Pamir* appartient à l'idiome touranien ou turcoman et au dialecte du Khokand. Il désigne de vastes étendues de terrain, des contrées dépeuplées ; il est presque synonyme de *désert*, avec cette différence qu'il n'exclut pas la possibilité de l'habitation.

Cette définition fut donnée au colonel Gordon, le collaborateur actif de la mission Forsyth, par un de ses guides, à son passage sur le Pamir-Kulan ou Grand-Pamir. Voici la traduction exacte de son témoignage. « Autrefois, quand cette région était encore occupée par les Kirghizes dont nous voyons les villages et les cimetières en ruines, elle ne s'appelait point Pamir ; mais elle était divisée en districts portant des noms différents, comme le pays actuellement habité de Sirikul n'est point connu sous une désignation

(1) Pour être tout à fait exact, nous devons avouer qu'on discute l'étymologie du nom de la ville de Chandernagor. On dérive généralement le mot du sanscrit *candra* qui veut dire « lune ». Mais d'autres auteurs retrouvent ici le mot *shandal* (sandal) et prétendre que le vrai nom de la cité est *Chandannagor*. La question est discutée en détail dans l'Exploration, n° d'avril 1883.

(2) *Marco Polo*, liv. I, p. 590.

unique, puisqu'il se nomme ici Tscharling, ailleurs Pas-Robat, etc. Si un jour ses habitants disparaissent, Sirikul deviendra à son tour Pamir. »

A *Yangi-Hissar*, ville de la Kasgharie, Forsyth reçut la même explication. « Là, le mot *Pamir* s'employait pour désigner les steppes qui s'étendent entre le Sir et l'Amou-Daria (1). »

Nous n'avons rien voulu changer à ces lignes écrites en 1881. Le lecteur sera d'autant plus frappé de la confirmation qui leur est venue depuis par de nouvelles explorations en Asie centrale.

Voici en effet ce que nous apprend M. Ivanoff, le plus récent voyageur au Pamir (2).

Le Pamir oriental forme un plateau élevé, coupé par de nombreuses vallées, des rivières et des bois. Ces vallées sont séparées par des chaînes de montagnes ou par des exhaussements du sol qui très souvent se dressent à 1,100 ou 1,500 pieds au-dessus du niveau des terres environnantes.

Ces hautes vallées correspondent strictement à ce que les habitants appellent *Pamir*. En fait, *Pamir* veut dire un toit plat. Quand les habitants veulent décrire ce qu'ils entendent par ce terme, voici les explications qu'ils ajoutent : « *Pamir* est une large vallée entre de basses montagnes, assez élevées toutefois pour que l'herbe n'y puisse pas croître. Lorsque la terre est nue comme la paume de la main, on l'appelle *Pamir*. »

Telle est donc l'exacte interprétation du mot *Pamir*. Voyons maintenant quelle étymologie plausible on peut en tirer.

M. Tomaschek nous apprend que les Wakhis et les indigènes du Chignan entendent par *Pamir*, *Pàmîr* « un plateau exposé au vent et aux froids ». Contrairement à l'opinion de Forsyth, il pense que le mot est aryen, et il le rattache au persan *maridan* « geler », *miridan* « souffrir du froid ». On peut aussi, dit-il, songer au sanscrit *marou* « désert ». Cependant,

(1) *Mittheilungen de Petermann*. Ergänzungsheft, Nr. 52, p. 44.
(2) NATURE, n° du 21 mai 1885, p. 59.

M. Tomaschek convient que le terme a passé dans les idiomes turcs, quoiqu'il lui paraisse être d'origine aryenne.

M. Ivanoff donne une autre dérivation. Il croit le mot *Pamir* composé de *bam* « toit » et de *ir* qui en kirghize signifie « terre » (1). Le Pamir serait donc le toit du monde.

Deux hypothèses demeurent donc en présence. Ou bien, le Pamir, c'est le désert, ou bien c'est le toit du monde. Si nous avons cru autrefois que les travaux de M. Tomaschek avaient terminé cette longue controverse, il n'en est rien et la question reste pendante.

Après cette longue digression sur l'étymologie du mot *Pamir*, revenons à l'étude des idiomes parlés sur le célèbre plateau.

Les noms de nombre ont toujours été considérés comme ayant une grande importance dans l'étude d'une langue. M. Tomaschek a donc consacré à cette matière un chapitre entier dont nous allons essayer de donner une idée.

Ce qui frappe avant tout, c'est la persistance du thème aryaque dans tous les dialectes du Pamir. On s'en convaincra sans peine en parcourant successivement chacun des adjectifs numéraux.

Un. Tous les termes dérivent du bactrien *aeva*, en vieux persan *aiva*. C'est ainsi que nous avons

yîw, *yû*, *yî*, en chignâni ;
ïw, *î*, en sarikoli ;
î, en yagnôbi ;
yaô, en minghâni.

Il faut excepter le sanglitchi *wak* qui se rapproche plutôt de la forme *ewak* du pehlevi.

On doit remarquer le mot wakhi *pursam* « premier ». C'est, avec les modifications phoniques normales, le pehlevi *fratum*, le zend *fratema*, et le sanscrit *prathama*.

Deux. Partout se rencontre la racine aryaque *du*. Ainsi

(1) *Proceedings of the royal geographical Society of London*, mai 1885, p. 339.

nous trouvons *du*, *dhô* et *do*. Si le wakhi fait *bûi*, on sait qu'il faut voir dans le *b* un adoucissement de *dv*.

Trois. Le wakhi a *trûi*, d'autres dialectes nous offrent *trai*, *theraï*; formes qui rappellent très exactement le zend *thri*, τρεῖς, *tres*.

Quatre. Le sanscrit *catvaras*, le zend *cathware*, *quatuor* se retrouvent aisément dans le wakhi *tsabur*; sarikoli *tsawor*. Autant faut-il en dire du nombre

Cinq, pour lequel nous avons

pânz, en wakhi et en sanglitchi;
pinz, en chignâni;
panc, en minghâni.

Six. Ici les formes sont plus altérées à cause des transformations qui affectent, dans les dialectes galtchas, la lettre *sh* qui entre comme finale du thème sanscrit *shash* et de l'éranien *khshwash*. Les termes les moins modifiés sont *khaush* en chignâni et *akhshah* en minghâni, où nous avons une simple prosthèse.

En wakhi, le mot est devenu *shadh*; mais M. Hayward avait déjà fait observer le remplacement de *sh* par *dh*, qui, d'ailleurs, se retrouve dans d'autres idiomes. C'est ainsi qu'en sanscrit même *shash* devient *shad*, par exemple dans *shadanga*, *shadaha*, *shadâvali*, etc. En général d'ailleurs, la dentale peut être la corruption d'une sifflante. On connaît *kshan* et ἕ-κται-ον; *arksha* et ἄρκτος; *kshamâ* et χθαμαλός.

Mais là ne se sont point arrêtées les transformations que le wakhi a fait subir au thème primitif. Nous avons vu qu'il change volontiers une dentale en liquide. De la sorte, à côté de *shâdh*, nous trouvons *shâl*.

Sept. Le bactrien *haptan* se réduit par perte de la terminaison à *hoft* en sanglitchi, *üwd* en sarikoli et *wuwd* en chignani. On se rappelle que ces deux derniers dialectes changent le groupe *pt* en *wd*. En wakhi, la réduction est encore plus forte; *hüb*, *hub*, *ub*. Enfin le yagnôbi a vraiment réduit le mot à sa plus simple expression : *au*.

Huit. Le thème aryaque reparaît à peine altéré dans *hâth*, *hasht*, *washt*, *hât*. De même pour le nombre

Neuf ; que trois dialectes rendent par *nao*, deux autres par *nau* et *new*.

Dix. L'indo-européen *daçan* est partout sensible, si l'on tient compte du changement de *d* en *l* par le wakhi et le chignâni. On trouve *dhas*, *las*, *dhes*, *dhîs*, *lis*, *das* et *dah*.

Le nombre vingt est le dernier qui soit purement aryaque. *Wîst* et *wist* représentent encore assez fidèlement *vîçaiti* du zend et *vincati* du sanscrit ; mais à partir de trente, les expressions sont persanes et turques depuis soixante. Les multiples de cent et de mille sont également empruntés au persan.

Il est temps d'aborder, avec M. Tomaschek, la grammaire des idiomes galtchas. Nous serons toutefois aussi bref que possible ; car ces détails techniques, très arides de leur nature, présentent un intérêt qui se restreint à une moindre classe de lecteurs, au petit nombre des initiés au mécanisme des langues orientales.

Le pluriel de tous les substantifs se forme simplement par l'adjonction de *isht* au thème ; parfois aussi par celle de *iw*, *ew* ou *aw* et enfin par celle de *en*, usitée en chignâni. M. Tomaschek tente une explication de ces divers suffixes. La question nous paraît encore peu claire. Il faut donc attendre des études ultérieures pour vulgariser des interprétations à cet égard.

La déclinaison des noms a perdu bon nombre des formes si riches et si variées que l'on rencontre en bactrien et en sanscrit : pourtant quelques terminaisons ont survécu au travail de décomposition qui attaque visiblement les idiomes galtchas dans leur flexion et leur conjugaison.

Le *locatif* en wakhi se forme au moyen de la terminaison *zh ;* en chignâni par celle de *ti*. D'après Robert Shaw, *zh* serait un souvenir de la terminaison *shu* du locatif pluriel en

sanscrit et dans *ti*, on pourrait voir un équivalent de la même syllabe dans les prépositions *anti*, *prati*, *ati*.

Pour le *datif*, le chignâni présente une grande variété de formes ; d'abord *ard* et *erd* où M. Tomaschek croit voir le mot *ardha*, *aredha*, *artha* « cause » et qui forme, on le sait, des expressions attributives. De ces deux suffixes proviennent, par des altérations successives, *rd*, *er* et *ar*. Cette dernière terminaison est aussi employée en wakhi.

Le préfixe *â* sert, en wakhi et en sarikoli, à exprimer la notion de l'*accusatif*. Il peut aussi se mettre après le thème.

L'*ablatif* est terminé en *sta*, *sa*.

La conjugaison du verbe dans les dialectes galtchas fut étudiée d'abord par Shaw. On y remarque une grande tendance à la simplification. A peine reste-t-il encore quelques traces des riches formes que la conjugaison du verbe nous présente en éranien. Au contraire, les auxiliaires, les particules et les affixes de tout genre viennent suppléer à cette insuffisance.

M. Tomaschek insiste beaucoup sur cette partie de son ouvrage. Il est toutefois impossible de le suivre ici dans cette voie ardue, où il y a, d'ailleurs, peu à glaner pour quiconque ne veut pas faire des idiomes du Pamir une étude spéciale.

Vient ensuite une liste des verbes les plus importants. Ce qui frappe à première vue, c'est le rapprochement d'un grand nombre d'entre eux avec des racines sanscrites et, plus rarement, avec des thèmes éraniens.

Voici quelques parallélismes que nous recueillons au hasard et qui sont des plus remarquables (1). La racine *tab*

(1) On peut cependant relever quelques assimilations hasardées. Ainsi nous ne saurions admettre que *warekhk*, *warezhdag*, être fatigué, vienne de *ric*, abandonner ; ni *thud*, foie, de *tu*, être puissant, ni *naghan*, pain, de *nikan*, creuser pour enterrer. *Brîn*, jeune, et *burîn*, *barîn*, coupure, ne peuvent guère être étroitement apparentés, non plus que *parian*, déclivité, et *barîn*, élévation. *Dom*, dos, et *dhüm*, queue, correspondent-ils tous deux à *duma*, queue ?

« brûler » et *tap; tak* « aller, se hâter » et *tak* en sanscrit. De même

GALTCHA.	SANSCRIT.
wi « enrouler »,	*vi* « tisser » ;
waf « tisser »,	*vabh;*
warz « rôtir »,	*bharj ;*
ram « apaiser »,	*ram ;*
dâ « donner »,	*dâ ;*
danz « presser »,	*danç ;*
dar « tenir »,	*dar ;*
duz « traire »,	*duh ;*
tras « effrayer »,	*tras ;*
khan « parler »,	*svan ;*
khup « donner »,	*svop ;*
zan « frapper »,	*han ;*
stu « louer »,	*stu.*

Ces coïncidences que nous pourrions, grâce à la liste de M. Tomaschek, allonger considérablement, confirment de plus en plus le caractère aryaque des idiomes galtchas. On conçoit aussi quelle riche veine s'ouvre aux investigations philologiques dans ce champ nouveau et à peine exploré.

Des explorateurs nouveaux, espérons-le, s'élanceront à la suite du savant professeur de Gratz. Il compte beaucoup, dit-il quelque part, sur des érudits comme Spiegel, Justi, Fr. Müller, Lerch, de Lagarde et Hübschmann pour mener encore plus avant des recherches dont il a donné le signal.

Le travail de M. Tomaschek donnera certainement l'éveil au monde savant et portera plus que jamais l'attention sur ce point jusqu'ici complètement ignoré et que personne n'avait songé à défricher.

Nous faisons aussi les vœux les plus sincères pour que M. Tomaschek réussisse pleinement dans le grand travail qu'il a entrepris, et certes, on peut le dire avec quelque fondement, ici le passé répond de l'avenir.

CHAPITRE II.

LES DIALECTES DE L'HINDOU-KOUSCH (1).

On est aujourd'hui d'accord sur l'importance, au point de vue linguistique et ethnographique, de l'étude des nombreuses populations qui se meuvent entre les Indes et les grands fleuves du Syr et de l'Amou-Daria.

C'est que les explorations dirigées vers le Pamir et l'Hindou-Kousch ont signalé sur ces plateaux et dans ces vallées l'existence de races restées plus pures, que la plupart des nations asiatiques, de tout mélange avec des tribus hétérogènes. Il était donc permis d'attendre de précieux résultats des investigations scientifiques systématiquement inaugurées sur ce terrain depuis quelques années. Et de vrai, ces espérances n'ont pas été déçues.

Tandis que le savant professeur de Gratz révélait les dialectes du Pamir, un autre pionnier de la science défrichait l'immense terrain qui s'étend du *Bam-i-Duniah* jusqu'aux Indes. Le major Biddulph nous donnait dans son bel ouvrage *The Tribes of the Hindoo-Koosh* une esquisse très achevée des dialectes parlés dans l'Hindou-Kousch.

On sait que le major Biddulph, aujourd'hui *political officer* à Gilgit, est un des plus fameux explorateurs de l'Asie centrale. En 1872, il fit partie de la célèbre mission Forsyth. Depuis il a exploré tout le cours de l'Indus, au sortir du Pendjâb jusqu'à Boonji pour remonter de là vers Gilgit, Hunza, Nagyr et Punyal. Puis à l'est il pénétra dans le Bal-

(1) The Tribes of the Hindoo-Koosh, *by Major J. Biddulph, B. S. C., Political Officer at Gilgit.* Calcutta : office of the Superintendant of Government printing. Hastings. 1881.

tistan ou petit Thibet. De là, dans la direction du nord, il visita les territoires de Yassin et de Chitral pour redescendre dans le Kafiristan.

Les travaux de Raverty, Elmslie, Draw, Leitner et Bellew avaient depuis longtemps attiré l'attention sur les dialectes de l'Hindou-Kousch, mais le major Biddulph a fixé d'une manière systématique les lois grammaticales et phonétiques de ces idiomes ignorés ; il nous a donné un travail consciencieux sur la grammaire et le lexique de dix idiomes de l'Asie centrale.

Pourtant, ce n'était pas chose aisée que d'entreprendre pareil essai. Quels ont en effet été les maîtres du major Biddulph pour l'étude de ces langues? De pauvres indigènes illettrés, des interprètes peu intelligents. Quelle n'était pas l'insuffisance de leurs renseignements !

Eh bien, on ne peut que féliciter l'auteur du résultat obtenu. Il nous a dotés d'un excellent manuel pour l'étude des langues de l'Asie centrale et frayé une voie nouvelle aux investigations philologiques.

C'est à ce dernier point de vue surtout que nous considérons l'œuvre du major Biddulph comme une bonne fortune. Essayons de faire partager notre conviction au lecteur en étudiant avec lui quelques particularités des dialectes de l'Hindou-Kousch.

Leur origine aryenne est nettement accusée par le vocabulaire et nous en donnerons la preuve tout à l'heure. Par contre, la grammaire n'a plus rien d'aryaque : la déclinaison des noms se fait au moyen de suffixes et les formes verbales de la langue éranienne ont disparu pour faire place à des auxiliaires, des particules et des affixes nombreux.

Les noms de nombre proviennent visiblement d'une source aryenne, contentons-nous de le montrer pour les trois premiers.

Un : *ek*, *ak*, *yek*, *î*, *yoo*.
Deux : *dov*, *joo*, *du*, *loh*.
Trois : *tlâ*, *shê*, *troi*, *tré*, *shûroi*, *che*.

Dans ces formes, on reconnaît sans peine le sanscrit *êka*, le persan *yak* et les affaiblissements successifs du bactrien *aeva* donnant *ew*, *yau* (afghan). Le terme *loh* s'explique par le changement fréquent aux langues de l'Asie centrale de *d* en *l*. *Shê* rappelle le persan *sih* et *shuroi* provient de *sharoi*, où l'on retrouve le bactrien *thrâyô*. Quant à *che*, ce terme s'explique par la tendance du son *tr* à se modifier en *ch* dans les dialectes de l'Hindou-Kousch. Ainsi l'on a :

putch	=	sanscrit,	*putra*,
kutch	=	»	*kutra*,
âcho	=	»	*atra*,
sacho	=	»	*satrâ*,
chai, *chî*	=	»	*strî*.

Le premier des dialectes étudiés par M. Biddulph est le *boorishki*, il se parle dans les districts de Hunza, Nager et Yassin (1). Le Dr Leitner l'appelle *khajuna* (2).

Cet idiome n'appartient pas au rameau indo-européen : l'agglomération y est encore transparente. D'ailleurs, les *Khajunas* ou *Khaças* (Κάσιοι de Ptolémée) n'ont rien de commun avec la race aryenne. Les noms de nombre ressemblent à ceux du tamoul. Chose étrange, la numération est décimale.

Dans le district de Gilgit, on se sert du *shina*. M. Biddulph pense qu'on pourra un jour l'identifier avec le dialecte du Kachmir. D'autre part, le *shina* a certains rapports avec l'hindoustani. Ainsi les distinctions de genre y existent aussi dans les noms et les verbes, l'usage de *n* cérébral et de *j* est fréquent et la voix passive se forme au moyen d'un auxiliaire. Le lexique accuse évidemment une origine aryenne.

Nous ferons toutefois à l'auteur une observation critique

(1) Leitner, *The Races and languages of Dardistan*.

(2) Depuis la publication de son ouvrage, le major Biddulph a repris d'une manière plus complète les recherches qui concernent le *boorishki*, le *shina* et le *khowar*. Ces études ont été publiées dans le *Journal of the royal Asiatic Society*, janvier 1884 et janvier 1885.

ou plutôt nous lui demanderons pourquoi il n'a pas maintenu dans les dialectes *shinas*, la division du Dr Leitner ? Les différents districts, où se parle cet idiome, présentent assez de divergences pour justifier la séparation, surtout du patois de Gilgit et de celui d'Astor. En effet, ce dernier garde la liquide *r* dans plusieurs mots où le sanscrit la fait voir, tandis que les habitants de Gilgit l'ont rejetée.

Voici quelques exemples.

SANSCRIT.	GILGIT.	ASTOR.
Karman, « action »,	*kom*,	*krom*.
Grama, « village »,	*gam*,	*grôm*.

Et cependant, M. Biddulph ne conserve pas exclusivement à l'un des deux dialectes la dénomination de *shina ;* car tantôt il nous donne le mot usité dans le district de Gilgit, tantôt le terme en usage dans celui d'Astor.

On remarque encore chez les Astoriens une grande tendance à la nasalisation.

GILGIT.	ASTOR.
Aghai « ciel »,	*angai*,
Sache « songe »,	*sanch*,
Sûcho « vérité » (sscr. *satya*),	*suncho*.

Il nous semble donc qu'il était utile de ne pas confondre les deux dialectes. Le major Biddulph a-t-il eu des raisons spéciales de le faire ? C'est ce que nous ne saurions dire.

Nous dirons peu de chose du *chiliss* et du *govro ;* dialectes des vallées de l'Indus. Dans celles du Swat, on parle les idiomes appelés par M. Biddulph, *torwâlâk* et *buskharik*.

Dans le district de Chitral, outre le dialecte *khowar* dont nous parlerons tout de suite, il y a en usage le *narisati*, qui est riche en rapprochements avec les langues aryennes, notamment le sanscrit. Le lecteur pourra s'en convaincre en parcourant le tableau que nous en dresserons à la fin de notre examen critique des dialectes de l'Hindou-Kousch.

Il nous reste à examiner plus spécialement les langues *khowar* et *bushgali*.

Le dialecte *khowar*, ainsi appelé des *Khos* de la vallée de Chitral qui le parlent, est désigné par le Dr Leitner sous le nom d'*arnyiah*. « On peut, dit M. Biddulph, le considérer comme le type des langues appartenant au groupe *Siah-Posh* : il renferme, ajoute-t-il, bon nombre de racines persanes. » M. Tomaschek a émis l'idée que ce pourrait bien être un ancien dialecte prâcrit. Et de fait, on peut signaler sous ce rapport des analogies assez frappantes.

On sait que le prâcrit ne conserve guère la voyelle linguale ?

Il en est de même en *khowar*, comme le démontrent les exemples suivants.

SANSCRIT.	PRACRIT.	KHOWAR.
r*ksha*, « ours »,	*acha*,	*orts*.
r*juka*, « droit »,	*ujua*,	*horsk*.
*h*r*daya*, « cœur »,	*hiyaya*,	*hardi*.

Le prâcrit nous offre aussi le phénomène d'un *r* changé en *d*. Eh bien, en *khowar*, on trouve l'échange de *r* et de *t*. Ainsi *asti* (prâcrit *asuti*) est devenu *asur ;* pour *vincati* on a *bishir ; pashiru* correspond à *paçyati*.

En voilà assez sur ce point. M. Biddulph n'en dit rien dans son ouvrage : il eût, croyons-nous, été utile de relever ces rapprochements qui jettent un grand jour sur la linguistique de ces idiomes inconnus.

Le *bushgali* est la plus aryenne des langues de l'Hindou-Kousch et elle offre des particularités très intéressantes.

Elle se rapproche sensiblement du sanscrit et du prâcrit et plusieurs termes du vocabulaire nous ramènent aux temps de l'époque védique. Contentons-nous de deux exemples. Le sanscrit connaît la racine *kship*, d'où *kshipra* « rapide » ; mais le *bushgali* nous montre une forme *kshap* évidemment plus archaïque. Dans le mot *hand* « maison en pierre », on a

probablement le terme védique *âtâ* ou *antâ*. Ces deux termes sont dans le même rapport que le sanscrit *antigrha* et le zend *âithya*.

Nous disions que le caractère aryaque des dialectes de l'Hindou-Kousch ressort clairement à la lecture de leur vocabulaire. Pour en fournir la preuve nous réunissons dans le tableau de la page suivante, quelques rapprochements glanés au courant de la plume (1).

Nous avons émis plus haut le vœu de voir la philologie comparative appliquer sa méthode aux langues de l'Asie centrale. Le lecteur trouvera dans l'exposé que nous allons faire bien succinctement l'indice évident de la fécondité et de l'intérêt d'un pareil travail.

(1) La plupart des rapprochements que nous signalons dans ce tableau s'expliquent d'eux-mêmes. Rappelons seulement que pour *pelloh* = *pada*, nous avons établi (p. 252) la permutation fréquente de *d* et de *l* dans les idiomes de l'Asie centrale. Il faut du reste remarquer que c'est pour le dialecte *yidghah* que s'observe cette particularité. Or le yidghah, comme nous le verrons, a des affinités spéciales avec le minghâni qui offre plus fréquemment cette alternance de la liquide et de la dentale. — Nous avons aussi fait voir déjà comment le shina *chai* « femme » peut représenter le sanscrit *strî*. (Voir p. 280.) Faisons enfin observer que dans ce tableau on a tenu compte des corrections signalées par M. Biddulph dans ses études complémentaires publiées dans le *Journal of the royal Asiatic Society*.

Tableau comparatif des idiomes de l'Hindou-Kousch avec les langues aryennes.

	Shina.	Chiliss.	Torwâlâk.	Bushkarik	Narisati.	Gowro.	Khowar.	Bushgali.	Yidghah.	Aryaque.
Homme.	*Manujo.*	*Mâsh.*	*Mesh.*	*Manush.*	*Mânoos.*	*Mesh.*	*Môsh.* / *Nari.*			*Manushya.* / *Nara.*
Cheval.	*Ashpô.*							*Ooshp.*	*Yasp.*	*Açva, aspa.*
Visage.	*Muk.*				*Mook.*				*Rooi.*	*Mukha, raodha.*
Pied.	*Pâ.*								*Pelloh.*	*pada, ποδός.*
Droit.	*Dushino.*					*Dachon.*				*Dakshina.*
Vieillard.	*Jero.*	*Zaro.*				*Zaro.*	*Zaroo.*			*Jara, γέρων.*
Nom.	*Nom.*	*Nâm.*		*Nam.*			*Nâm.*	*Nom.*		*Nomen, ὄνομα.*
Fumée.	*Doom.*		*Dîmî.*	*Dêmi.*				*Dyum.*		*Dhûma.*
Langue.	*Jip.*	*Zib.*	*Jib.*	*Jib.*	*Zib.*	*Zib.*				*Jihva.*
Soleil.	*Soori.*	*Joori.*		*Sür.*	*Soori.*				*Mira.*	*Sûrya, Mithra.*
Roi.	*Râ.*	*Râz.*		*Râj.*						*Râjâ, rex.*
Chaud.		*Gurm.*	*Gurm.*		*Tapoo.*	*Gurm.*		*Tuppi.*		*Gharma, tapas.*
Vache.	*Gô.*		*Gâ.*	*Gâ, Goh.*		*Gow.*		*Goh.*	*Ghowoh.*	*Gô.*
Souris.	*Mooj.*		*Moosh.*							*Mushika.*
Hiver.			*Himan.*	*Him.*				*Him,*	*Zîm.*	*Hiems, χεῖμα.*
Rivière.	*Sin.*	*Sîn.*	*Nod.*	*Nadh.*		*Sind.*	*Sin.*			*Sindhu, Nadî.*
Dent.	*Dòn.*	*Dạn.*	*Dan.*	*Dun.*						*Dantas.*
Poisson.				*Muts.*		*Mutsah.*				*Matsya.*
Bleu.	*Nîlô.*				*Nîla.*					*Nîla.*
Faire.	*Kom.* / *Krom.*				*Kerâwa.*		*Koriko.*	*Kari.*		*Kar, creare.*
Chien.	*Shov.*				*Shunah.*					*Çvan, κύων.*
Astre.	*Tarôo.*				*Târo.*		*Istari.*		*Sittareh.*	*Stâra, ἄστρον.*
Jeune.			*Zuwân.*		*Zoovân.*		*Juwan.*			*Yavan, Juvenis.*
Fils.	*Pùtch.*							*Puthr.*		*Putra.*
Femme.	*Chai.*							*Shtri.*		*Strî.*

CHAPITRE III.

LE YIDGHAH ET LE YAGNOBI.

Après les travaux de MM. Tomaschek et Biddulph, les recherches linguistiques sur les idiomes de l'Asie intérieure se sont poursuivies de toutes parts avec une grande activité. Les résultats de ces travaux ont confirmé les espérances qu'on en avait conçues pour une intelligence plus approfondie des langues aryaques, et une détermination plus précise des caractères ethnographiques des anciens peuples.

En particulier, l'éranisme a bénéficié largement des nouvelles conquêtes de la science sur ce terrain. Car si la nation éranienne a eu son plein développement vers l'ouest dans les régions médiques, si c'est là que se codifia la religion de Zoroastre, les origines des Bactriens, on semble l'oublier parfois, les ramènent plus à l'est, aux pieds mêmes du Pamir et de l'Hindou-Kousch.

C'est là aussi qu'il sera possible d'en retrouver aujourd'hui quelques restes demeurés plus purs de tout contact avec des races hétérogènes. En effet, dans ces gorges inaccessibles, les tribus ont trouvé, contre les envahissements du monde occidental ou l'infiltration d'éléments étrangers, cet abri sûr que ne pouvaient leur fournir les plaines ouvertes et les riches campagnes de la Perse et de la Médie, séduisant appât toujours offert à l'ambition des conquérants.

Deux publications récentes sont venues démontrer à l'évidence la haute portée des recherches linguistiques sur l'Asie intérieure pour l'éraniste et le philologue. Nous voulons parler de l'ouvrage de M. Willhelm Geiger, professeur

à Neustadt, *Ostiranische Kultur im Altertum* (1) et de celui du Dr O. Schrader d'Iéna, *Sprachvergleichung und Urgeschichte* (2).

L'ouvrage de M. Wilhelm Geiger a prouvé combien les travaux sur la géographie et la philologie de l'Asie centrale peuvent profiter à l'éraniste, et quelle lumière ils sont de nature à répandre sur ses recherches historiques. Cette mise en œuvre des nouveaux documents produits par les dialectes de l'Asie intérieure fait le mérite principal et la vraie originalité du livre de M. Geiger, outre qu'elle lui a fourni d'importantes déductions sur l'ethnographie de l'Éran, la constitution sociale, civile et religieuse du peuple mazdéen.

Le Dr Schrader a demandé au vocabulaire des dialectes pamiriens des données nombreuses et nouvelles sur le genre de vie primitif des anciens Aryas.

Le succès de ces ouvrages constitue donc un puissant encouragement pour les philologues qui se livrent à la tâche ingrate de retrouver ces idiomes ignorés. Il démontre la nécessité de vulgariser de plus en plus des données si éminemment utiles pour l'histoire ancienne de l'Orient.

Nous venons de signaler les essais de M. Tomaschek sur les dialectes du Pamir et les études du major Biddulph sur ceux de l'Hindou-Kousch.

L'infatigable professeur de Gratz, continuant à creuser son filon, a donné dans les *Beiträge* de Bezzenberger (3), un intéressant aperçu sur le *yidghah*, idiome en usage dans la vallée de Ludkho. Le major Biddulph avait du reste déjà donné une esquisse du *yidghah* dans son livre *The Tribes of Hindoo-Koosh.*

D'autre part, nous avions émis le vœu de voir M. de Ujfalvy revenir de ses voyages au centre de l'Asie avec une

(1) *Ostiranische Kultur im Altertum*, von Wilhelm Geiger. Erlangen, 1882.

(2) *Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistich-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums.*

(3) No de juillet 1882.

riche moisson scientifique (1). Cette moisson ne s'est point fait attendre : voici que le hardi explorateur nous en offre les prémices dans un article sur la langue des *Yagnobis*, publié par la *Revue de linguistique* (2).

En vue de compléter nos précédentes remarques nous avons cru qu'il y aurait quelque utilité, voire même certain intérêt, à grouper les observations suggérées par l'examen de ces deux nouveaux dialectes restitués à la science.

Sur les pentes méridionales de l'Hindou-Kousch, le long des rives du Ludkho, petit ruisseau qui coule au nord de la ville de Chitral depuis le village de Drushp jusqu'à la passe de Dorah, habite une tribu éranienne du nom de *Yidakh*. Voici ce que nous enseignent Vullers (3) et Stanislas Julien (4) sur les origines de cette peuplade, forte à peine d'un millier de familles. Jusqu'au xe siècle de notre ère, elle aurait occupé les versants septentrionaux de l'Hindou-Kousch, connus encore aujourd'hui sous le nom de *Mungân*.

De fait, on retrouve encore dans cette contrée une localité appelée *Yekdak*, où la dénomination ethnique de la tribu des Yidakhs est transparente. En outre, le major Biddulph nous apprend que le yidghah est également employé par les indigènes du *Mungân* (5). La forme primitive de ce dernier nom est *Yumgân*, devenu ensuite *Mungân* par une curieuse métathèse, qui n'est pas toutefois sans exemple ; car *moghoh*, terme qui actuellement désigne la lune en dialecte yidghah, se transforme en *yomgha* dans le canton de *Mungân*.

Si donc, le yidghah n'est autre chose au fond que l'idiome pamirien *minghani*, transporté d'un côté de l'Hindou-Kousch à l'autre, il y a pourtant de légères divergences entre le dialecte de la vallée de Ludkho et celui dont se servent les habitants du territoire de *Mungân*. On en jugera par les exemples suivants :

(1) Voir plus haut, p. 254.
(2) N° de juillet 1882.
(3) *Lexique persan*, t. II, p. 1529.
(4) *Notices et extraits des manuscrits*, t. II, p. 502. *Hiouen-Thsang*, t. III, p. 199.
(5) *The Tribes of Hindoo-Koosh*, p. CLV.

YIDGHAH.			MINGHANI.
Mîra	« soleil »	=	*méra* (1).
Amunoh	« pomme »	=	*aminga.*
Chîré	« abricot »	=	*cheri.*
Khoroh	« âne »	=	*khara* (2).
Yasp	« cheval »	=	*yasap.*
Nughun	« pain »	=	*naghan.*
Ghowoh	« vache » (3) . .	=	*ghao.*
Lughdoh	« fille » (4) . . .	=	*logdha.*
Luvor	« porte » (5). . .	=	*labra.*
Chum	« œil »	=	*cham* (6).
Poghoh	« chevelure » . .	=	*pogha* (7).
Lust	« main »	=	*last* (8).
Vizoh	« chèvre »	=	*woza* (9).
Moghoh	« lune » (10) . .	=	*yomgha.*
Perkh	« souris »	=	*pargh.*
Yoor	« feu »	=	*yur.*
Kshowoh	« nuit »	=	*kshawa* (11).
Fiskoh	« nez »	=	*foska.*
Yikhoh	« sœur »	=	*yakwa* (12).
Lud	« dent »	=	*land* (13).
Sittâreh	« astre »	=	*astâri.*

(1) L'identité de ces deux noms, apparentés au bactrien *Mithra*, est caractéristique pour démontrer l'affinité linguistique du *minghâni* et du *yidghah*. En effet, nous l'avons vu plus haut (p. 255), le minghâni est le seul des idiomes pamiriens qui ait donné au soleil le nom du dieu *Mithra*.

(2) C'est identiquement le bactrien *khara*.

(3) En zend *gava*.

(4) Comparez avec le bactrien *dughda* : la dentale a été remplacée par une liquide, comme dans le mot suivant qui vient de *dvara*.

(5) En vieux persan *duvarâ*.

(6) Bactrien *chashman*.

(7) A rapprocher du sanscrit *paksha*.

(8) En vieux-persan *dasta*. C'est le bactrien *zasta* et le sanscrit *hasta*.

(9) Comparez *bûza* en bactrien.

(10) Du zend *mâonha*.

(11) *Kshapa* en bactrien.

(12) Du zend *qanha*, * *hvaha*; d'où le parsi *khwah* et *yakwa* par prosthèse de *ya*, fréquente en minghâni. (Cfr. Tomaschek, *Die Pamir-Dialekte*, p. 6.)

(13) C'est le sanscrit *dantas*, en grec *ὀ-δοντ-ος*.

N'est-il pas remarquable de voir les voyelles conserver en minghâni un caractère plus archaïque qu'en yidghah, où l'*a* primitif est souvent altéré en *o* et non moins fréquemment en *i* et en *u*? Ce fait serait de nature à prouver à lui seul la priorité du minghâni. En tout cas, la philologie nous confirme ici d'une manière frappante ce que l'histoire enseigne des migrations de la tribu des *Yidakhs*, quittant les régions du *Mungan* pour venir occuper la vallée du Ludkho.

Au point du vue linguistique, le yidghah est incontestablement le plus important des idiomes que nous ont signalés les dernières découvertes en Asie centrale. En effet, il se rattache aux plus anciens dialectes éraniens et, à l'exception peut-être du *chignâni* (1), il est le seul qui ait gardé les éléments caractéristiques de l'ancienne langue de Bactres, malgré des différences notables, surtout dans la flexion des noms et des verbes.

Voilà pourquoi M. Tomaschek a pu dire avec vérité que « le yidghah ou mungi occupe une position intermédiaire entre le bactrien, le chignâni et l'afghan », position que la tribu des *Yidakhs* a également sur la carte, puisqu'elle se trouve située entre Balkh, qui est à deux degrés au nord-ouest, entre le Chignan au nord et l'Afghanistan au sud-ouest (2).

Nous allons maintenant essayer de donner une idée de l'idiome des *Yidakhs*, d'après le travail de M. Tomaschek et l'ouvrage du major Biddulph (3). Voici d'abord quelques particularités intéressantes à relever dans le vocabulaire yidghah.

Le chien y porte le nom de *gulv* ou de *ghalb*, d'après le pandit Faiz-Baksch, un des explorateurs indigènes au ser-

(1) Un des principaux dialectes du Pamir, parlé dans les districts de Chignan et de Roshan.

(2) Voir la carte jointe à l'ouvrage du major Biddulph, *The Tribes of Hindoo-Koosh* et celle de M. Geiger, *Ostîran, Uebersichtskarte zu Geiger, Ostiranische Kultur.*

(3) *The Tribes of Hindoo-Koosh*, p. CLV.

vice de l'Angleterre. Ce terme est fort curieux, car il vient jeter une lumière inattendue sur un passage de l'Avesta.

Au Vendîdâd, Fargard XV, § 5, se rencontre, pour dénommer la chienne, le mot *gadhwa*. Ce vocable était difficile à déterminer par les seules ressources de la langue avestique, qui emploie ordinairement le mot *çpaka*.

Il ne le sera plus désormais, grâce au parallélisme du mot *ghalb*, qui s'identifie parfaitement avec *gadhwa*, si l'on tient compte du changement normal de la dentale en liquide. Que *gh* corresponde parfois à *g*, on le prouve aisément en rapprochant le bactrien *gao* du yidghah *ghowoh*.

M. Tomaschek incline plutôt à voir dans *ghalb* le mot arabe *kalb*. Nous croyons cette dérivation moins satisfaisante, tout en admettant que ce mot peut très bien s'être introduit depuis Mahomet dans un dialecte éranien. D'autre part, on pourrait peut-être songer au pehlevi qui use de l'araméen *kalba* pour représenter *sag* « chien » (1)?

Mais il n'est pas probable que ce mot soit entré dans l'éranien, qui ne reçoit jamais aucun des termes pehlevis empruntés au chaldéen (2). M. Tomaschek rejette toute assimilation de *ghalb* avec le bactrien *garewa*, en sanscrit *gharba*, malgré les formes à peu près identiques du néo-persan *gharw* et du sarikoli *gherw* (3). Nous ne pouvons qu'approuver cette manière de voir. En effet, la signification de *garewa*, qui désigne en général tout fœtus, n'a aucun rapport avec celle de *ghalb*.

Dans le lexique yidghah, le mot *shturah* signifie chameau. Ce serait, d'après M. Tomaschek, le bactrien *ushtra*. A première vue, ces deux mots se ressemblent fort, mais pourtant on ne trace pas aisément le passage de l'un à l'autre. Y a-t-il d'autres exemples pour justifier une métathèse si forte? Le

(1) De Harlez, *Manuel du pehlevi*.
(2) C'est que la plupart des mots araméens ont un correspondant éranien.
(3) Le *sarikoli* est en usage sur le plateau de Pamir, à l'est dans le canton de Sarikol, appelé aussi *Tash-Kurgan*, du nom de sa capitale.

wakhi (1) pourrait peut-être présenter une forme intermédiaire dans le mot *ushtur;* puis en passant par le néo-persan *shutur*, on se rapproche davantage, mais pourtant pas complètement, de *shturah*.

Nous proposerons donc une autre explication, en comparant le yidghah *shturah* au zend *çtaora*. Sans doute, ce dernier terme a en général le sens de « taureau » ; mais il désigne aussi, dans l'*Avesta*, le chameau et le cheval (2). Cette confusion de sens doit d'autant moins surprendre qu'elle se rencontre fréquemment dans les dialectes de l'Asie centrale. Ainsi en khowar, idiome de la vallée de Chitral, *istorr* et *astor*, qui dérivent de *çtaora*, veulent dire « cheval » ; de même le pehlevi *stôr*. Le yagnobi, comme nous le verrons tantôt, va plus loin encore ; là *soutour* signifie mouton. D'ailleurs, le bactrien *çtaora* a un second représentant en yidghah, savoir l'adjectif *ustur* « grand ».

La connaissance du yidghah est venue jeter de la lumière sur un certain nombre de dénominations géographiques du centre de l'Asie, sur quelques noms propres de personnes et principalement sur des termes obscurs du glossaire des lexicographes Hésychius (3) et Du Cange.

Il y a d'abord les localités Νιφαύανδα, Νίγουζα et Δραστόκα de Ptolémée, puis les nombreux endroits qui en Perse portent le nom de *Dizek*, *Déshak*, *Dizakh*, enfin le ruisseau d'*Akhshin*.

Νιφαύανδα, aujourd'hui *Nihawend*, est une ville de l'ancienne Médie. Ptolémée, dans sa neuvième table de l'Asie (4), marque sa position au sud-ouest d'Ecbatane. En négligeant la terminaison — ύανδα, qui est évidemment celle du parti-

(1) Idiome du Pamir, province de Wakhan.
(2) *Vendîdâd*. Fargard VII, § 41.
(3) On sait qu'Hésychius a rassemblé une très curieuse collection de formes dialectales et archaïques. Plusieurs de ces formes sont inexplicables par des racines grecques et ce n'est pas sans surprise qu'on y a découvert, en ces derniers temps, des mots éraniens. Cette influence éranienne peut s'expliquer par le contact qu'amenèrent entre la Grèce et l'Asie les invasions des rois de Perse, l'expédition d'Alexandre et le royaume grec de Bactriane.
(4) Éd. de 1695. Utrecht.

cipe présent — *vañt*, et en se reportant au mot *névah*, qui en yidghah signifie « pluie, brouillard », on arrive à retrouver dans Νιφαύανδα, *Nihâwend*, en persan *Nifavañt*, la ville des brouillards, comme qui dirait le Londres de l'ancien Éran.

Sur la même table du célèbre géographe de l'antiquité, nous lisons, au nord d'Ecbatane, le nom de Νίγουζα. Comme en yidghah *oghuzah* signifie « noix » et que ce même mot se retrouve en géorgien sous la forme plus complète de *nigozi*, il est permis de conclure à son identité avec Νίγουζα, qui voudrait dire par conséquent la cité des noix, appellation due sans doute à la proximité de nombreux bois de noyers.

Quant à Δραστόκα, situé d'après Ptolémée dans les vallées du Caboul, c'est la région de la vigne. Car dans — τόκα, nous avons, comme on le sait, le sens de production et le premier élément composant δρασ — est un terme aryen qui peut se rattacher au sanscrit *drâkshâ*, devenu *droc* dans le dialecte de Chitral et *dràsh* dans ceux du Kafiristan. Ces derniers mots signifient « vigne, raisin ». En yidghah, la vigne s'appelle *agidrah*. M. Tomaschek croit pouvoir identifier *drah* avec les thèmes que nous venons de citer. *Agi* se retrouve encore en yidghah dans le mot *agibin* « miel » et peut-être dans ἀγγοπάν de Du Cange, car en néo-persan, où nous trouvons *angubîn*, on a également la forme nasalisée de *agi*.

Le mot yidghah *lizakh* « fort, rempart » a donné la clef de l'étymologie de plusieurs noms de villes éraniennes, comme *Dizek*, *Déshak*, *Dizakh*.

En effet, les deux dénominations sont identiques, si l'on se rappelle la permutation régulière de la liquide et de la dentale (1). D'après M. Tomaschek, et l'on peut s'en assurer sur toute carte ancienne, on retrouve ce terme dans la désinence διζος, qui affecte bon nombre de localités de la Thrace,

(1) Ce phénomène phonétique bien connu est des plus fréquents en yidghah. Nous avons déjà cité *palah* ou *pelloh* pour *pada* (ποῦς, ποδός), *logdha* pour *dughdha*.

par exemple *Tarpodizus*, *Ostudizus*, *Burtudizus*, *Pudizus*, *Cistidizus*.

Nous aurions donc ici des correspondants exacts des villes germaniques dont le nom se termine en *burg*, *bury*. D'autre part, cette désinence fournit à M. Tomaschek, avec d'autres indices, une preuve nouvelle de l'origine éranienne des Thraces, hypothèse que le savant professeur a émise dans son travail *Zur Kunde der Hämus-Halbinsel* (1) et dont M. Lenormant, au second volume des *Origines de l'histoire*, expose le développement complet, en traçant avec une remarquable précision les migrations de ce rameau détaché du groupe éranien (2).

A l'ouest de Gireh dans le Farsistan, coule un ruisseau nommé *Akhshin*. On lui attribue la propriété de teindre en couleur verdâtre ce qu'on y lave. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce qu'il ait reçu ce nom ; car, en yidghah, le même mot *akhshin* désigne la couleur bleue.

Il reste dans cet ordre d'idées à expliquer le mot parthe *τάβαλα* que nous livre Hésychius. Eh bien, ce n'est pas autre chose que le yidghah *tabila* dans le composé *tabilaghah* qui veut dire « timbale ».

On pourrait peut-être se demander s'il y a entre le mot français et le yidghah autre chose qu'une ressemblance fortuite. La question vaut la peine que nous l'examinions.

Le mot *timbale*, dit M. Brachet (3), est venu au XVI[e] siècle de l'italien *timballo*, lequel se présente aussi sous la forme de *taballo*, ce que M. Brachet eût bien fait de noter à la suite de Littré. Le portugais dit *timbal* et le wallon *tîbal*.

(1) P. 65. Extrait des *Mémoires de l'Académie de Vienne*, 1882.
(2) T. II, p. 378. Nous avons nous-même commencé dans la *Revue des questions scientifiques* une série d'études sur les *Populations danubiennes*, où nous comptons démontrer d'une manière complète l'origine éranienne des Thraces et la descendance des Roumains du rameau dace mêlé avec les colons de Trajan. Ces études seront réunies en volume pour paraître dans le courant de l'année prochaine.
(3) *Dictionnaire étymologique de la langue française*, p. 526.

Remarquons par conséquent que la syllabe initiale est tantôt nasalisée et que d'autres fois elle ne l'est pas.

Mais d'où vient l'italien *timballo*, *taballo ?* Là est le nœud.

M. Scheler le tire du latin *tympana*. Littré n'approuve pas cette dérivation à cause de la finale.

Il nous semble qu'on peut rapprocher directement *timballo*, *taballo* du τάϐαλα d'Hésychius et aussi du *tabila* des *Yidakhs*. On le peut d'autant plus qu'ici l'histoire vient en aide à la philologie : le tambour est, comme on sait, de provenance orientale et l'arabe le nomme *thabal*. Voilà comment un dialecte perdu au plus profond vallon de l'Asie centrale peut éclairer un Français sur les origines de sa langue !

Quant à la terminaison *ghah* du yidghah *tabilaghah*, elle se rencontre plus d'une fois dans ce dialecte. Ainsi, nous avons *dumamaghah* « tambour », du simple *dumamah* « musique » ; *mamuhdighah* rapproché du chitrali *mahmudi ; dânaghah* comparé avec le néo-persan *dânâ ; hunzâghah* à côté du chitrali *khunzâ*. Cette désinence affecte surtout les adjectifs. Nous n'avons malheureusement pu en fixer la valeur, ni trouver aucun renseignement à cet égard.

Nous ne quitterons pas le lexique des Yidakhs sans relever la curieuse appellation employée par cette peuplade pour dénommer la veuve. Ils se servent du mot *wosorah*, identique à *wesoru*, usité chez les indigènes du Chitral. D'après M. Tomaschek, *wosorah* voudrait dire « sans tête, acéphale », car *wo*, *we* est une particule, qui marque la privation et *sorah* signifie tête (1). Cette expression ne manque pas d'originalité et témoigne à coup sûr de l'importance qu'attachent les tribus de l'Asie centrale au rôle prépondérant de l'homme dans la famille.

Sans contester aucunement la valeur de l'interprétation du savant professeur de Gratz, nous osons pourtant insinuer une autre explication, qui nous paraît plausible au même

(1) Comparez le bactrien *çara*, le sanscrit *çiras*, le grec κάρα.

titre, car elle fait rentrer le mot *wosorah* dans le mode général de composition employé par d'autres peuples indo-européens pour désigner la femme privée de son mari. Le latin dit *vidua*, qui est l'équivalent exact du sanscrit *vidhâva* et du germanique *witawa*, *wituwa ;* il a aussi *bivira* par euphonie pour * *vivira*.

Eh bien, quand on se rappelle qu'en sarikoli, dialecte du Pamir, *chor*, *chur*, signifie « jeune homme », on est bien près de penser que dans *wosorah* il y a une trace de ce dernier terme. Nous devons cependant avouer qu'il y a une difficulté dans cette hypothèse : on peut douter que *chor* se transforme en *sorah*.

Si cette dérivation était exacte, on aurait une preuve de plus de l'existence, dans les langues persanes, d'un nom masculin correspondant au féminin *charaiti* « jeune femme » qui seul était connu en bactrien. Cette existence ne pouvait jadis se conjecturer que par le sanscrit *charaka* « serviteur » et le grec κοῦρος, κῶρος, κόρος « jeune homme » ; elle avait été en ces derniers temps corroborée par la découverte des mots *chor*, *chur*, du diminutif *chorik*, *churik*, usités dans l'idiome pamirien du district de Sarikol (1).

On sait l'importance des noms de nombre pour la détermination des caractères propres d'une langue. Nous nous contenterons pourtant d'affirmer à cet égard qu'ils accusent tous en yidghah une physionomie nettement aryenne.

Mais, chose curieuse, à partir de vingt les dizaines n'ont plus de terme spécial qui les désigne. Voici comment on procède. Si ce sont des multiples de vingt, comme quarante et soixante, on fait précéder le mot *wist*, radical de *wistah*, qui veut dire vingt, du nom de nombre indiquant combien de fois la dizaine en question est multiple de vingt. Ainsi, quarante se dit *lôk-wist*, c'est-à-dire deux fois vingt ; quatre-vingt, c'est *cir-wist*. Toutefois les centaines ne rentrent pas dans cette règle et portent une dénomination particulière.

(1) Voir plus haut, p. 257.

Pour les dizaines qui ne sont pas des multiples de vingt, telles que trente, cinquante, on ajoute le mot *luss*, qui veut dire dix, et la conjonction *u* à la dizaine précédente. Par conséquent, trente s'exprime par la formule *wist-u-luss* et *kol-wist-u-luss* signifie cinquante.

Cette méthode de numération vigésimale n'est pas d'origine aryenne. Empruntée aux populations autochtones des *Khaças* (1) et encore en usage chez les *Khajunas* ou *Boorishkis* des cantons de Yassin, Hunza et Nager, elle a fait invasion dans un certain nombre de dialectes éraniens de l'Hindou-Kousch. On verra qu'elle est également adoptée par l'idiome des Yagnobis, dont nous allons aborder l'étude sans plus tarder.

Des versants de l'Hindou-Kousch transportons-nous maintenant sur les cimes parallèles de l'Alaï, au nord-ouest du Pamir : il n'y a guère entre le domaine des Yidakhs et des Yagnobis qu'une distance de deux degrés de longitude et trois de latitude, précisément toute la largeur du plateau de Pamir.

La tribu des Yagnobis habite l'étroite et sauvage vallée qui sépare la chaîne du *Zerafschan* de celle du *Hissar*. Ils tirent leur nom du *Yaghnob* ou *Yaghan-ab* (2) : ce torrent vient grossir le *Fan-Daria*, affluent du Zerafschan (3).

Enveloppés au nord par les Galtchas du Kohistan, par ceux de l'ancienne Sogdiane, à l'est et au sud par les indigènes du Karategine, les Yagnobis occupent le territoire de

(1) Les Κάσπιοι d'Hérodote et les Κάσιοι de Ptolémée.

(2) Les Yagnobis ont été visités en dernier lieu par deux voyageurs français, MM. Capus et Bonvalot, en 1881-1882. Voici quelques détails que nous empruntons à leur relation de voyage *Du Kohistan à la Caspienne*, pp. 73, 74, 83. M. Bonvalot donne toujours à la tribu que d'autres auteurs appellent *Yagnobis* le nom de *Yagnaous*. Le dialecte yagnaou d'après lui est parlé depuis Margib jusqu'à Novobod.

(3) A ce que nous apprend M. Bonvalot, le Fân et le Yagnaou ne sont qu'une seule et même rivière, mais jusqu'au Zerafschan le Yagnaou s'appelle Fân.

la fameuse terre avestique connue sous le nom d'*Airyana-Vaëja* (1), la terre productrice des Aryas, qui n'est pourtant pas le berceau de la race indo-européenne (2).

C'est M. de Ujfalvy qui a eu l'honneur de signaler à la science ethnographique la tribu des Yagnobis.

Dès 1876, date d'un premier voyage en Asie centrale, le célèbre explorateur avait poussé une reconnaissance sur les rives du Zerafschan (3). Un guide yagnobi, malheureusement très peu expansif, lui avait livré quelques bribes de son vocabulaire, trop fragmentaires toutefois pour fixer les idées sur la nature de cette langue. Nous avons vu M. Tomaschek déplorer vivement cette lacune dans son travail sur les dialectes du Pamir, et émettre le vœu que les explorateurs russes, suppléant à l'insuffisance des recherches de M. de Ujfalvy, vînssent nous mettre en possession de l'idiome de l'antique *Airyana-Vaëja* (4).

Heureusement, peu de temps après, un fonctionnaire russe du Turkestan, M. Akimbétief, publiait un mémoire assez étendu sur cette question. Dès lors le branle était donné, car vers la même époque, un libraire de Taschkend mettait en vente une étude anonyme traitant le même sujet.

Pourtant, ces sources ne devaient être connues en Europe que par M. de Ujfalvy. Parti en 1880 pour une nouvelle exploration, il rencontra au Turkestan un individu de la peuplade des Yagnobis. Grâce à ses indications et à l'aide des documents originaux dont nous venons de faire mention, il parvint heureusement à reconstituer les lignes principales de l'idiome des Yagnobis.

Les résultats de ces recherches ont été vulgarisés par la *Revue de Linguistique*, sous le patronage de M. Girard de Rialle, avec quelques notes de MM. Frédéric Müller et To-

(1) *Avesta*. Fargard I, § 3, 6.
(2) Voir de Harlez, *Les Aryas et leur première patrie*, et notre étude sur *Le Berceau des Aryas*, pp. 10-29.
(3) *Le Kohistan*, p. 26.
(4) Tomaschek, *Die Pamir-Dialekte*, p. 14. Voir plus haut, p. 254.

maschek. Car M. de Ujfalvy n'est pas linguiste ; il laisse à la science philologique le soin de mettre en œuvre les données qu'il lui fournit.

Toutefois, M. Girard de Rialle avertissait qu'il n'avait pas eu le loisir de fixer les lois phonétiques qui ont présidé à la transformation des vocables chez les Yagnobis. D'autre part, les annotations de MM. Müller et Tomaschek sont fort restreintes et hâtives.

Il restait donc un sérieux travail de lexicographie à entreprendre. Cette tâche, nous avons essayé de l'ébaucher. Les précédentes études de M. Tomaschek sur les idiomes pamiriens faciliteront singulièrement notre besogne. Très souvent, il suffira d'y renvoyer ou de constater simplement les analogies que la langue des Yagnobis présente avec les dialectes galtchas.

Un mot d'abord sur les origines et les caractères généraux, anthropologiques et linguistiques, des Yagnobis.

On a vu plus haut (1) que les Yidakhs ont opéré une courte migration du nord au sud, en passant du Mungan dans la vallée du Ludkho. Les Yagnobis non plus ne sont pas indigènes dans leur pays : ils gardent un vague souvenir d'une contrée autre que celle qu'ils habitent maintenant. Mais leur pérégrination a eu lieu en sens inverse de celle des Yidakhs : des régions méridionales de l'Hindou-Kousch, ils ont remonté aux versants septentrionaux de l'Alaï, car ils viennent du Kachmir.

Ce fait jette une vive lumière sur les caractères philologiques de ce peuple, que nous verrons bientôt être intimement lié, sous ce rapport, aux tribus du Dardistan et du Kafiristan, les *Siah-Posh* (2).

On objectera peut-être que l'anthropologie proteste contre l'origine kachmirienne des Yagnobis : car ils ne se distin-

(1) P. 287.
(2) Biddulph, *The Tribes of Hindoo-Koosh*, pp. 126-134.

guent pas d'une façon appréciable des Galtchas du Kohistan (1).

D'après M. Bonvalot, les Yagnobis sont de petite taille, très velus, très bruns, avec des faces larges, une grosse tête; souvent leurs sourcils se joignent. Ils ont l'aspect européen et plus ou moins savoyard (2).

Or les limites entre lesquelles les Galtchas se trouvent cantonnés ne s'étendent pas jusqu'à l'Himâlaya. Est-il dès lors présumable que les Galtchas de la vallée du Yagnob aient pu émigrer du Kachmir?

Cette difficulté s'évanouit sans peine devant les considérations suivantes. On est loin d'avoir exactement réparti les races sur la carte de l'Asie centrale, et l'uniformité ne règne pas encore dans les théories actuellement admises sur l'ethnographie de cette partie du monde. D'ailleurs, en ce qui concerne les Galtchas du Kohistan, on les rencontre un peu partout, depuis l'Oxus jusqu'à l'Indus. Consultez, par exemple, la carte de Geiger, la dernière qui vient de paraître sur ces régions, et vous trouverez un second Kohistan au sud du district de Yassin, à quelque distance du Kachmir. Il y en a même un troisième dans les vallées de Caboul. Les Galtchas sont donc échelonnés dans toute l'Asie moyenne entre l'Alaï et l'Himâlaya.

Quoi qu'il en soit de ces apparentes contradictions, la linguistique confirme les légendes des Yagnobis et leur provenance kachmirienne. En effet, bien qu'étant de la race des Galtchas, les Yagnobis ne s'en font pas comprendre. Au contraire, leur idiome se rapproche intimement des dialectes du Dardistan (3); la grammaire n'en diffère pas sensible-

(1) Nos lecteurs savent qu'on appelle *Galtchas* la plupart des peuples nomades disséminés autour du vaste plateau de Pamir. Voir plus haut pp. 244-249. Une anecdote racontée par M. Bonvalot, *Du Kohistan à la Caspienne*, p. 94, confirme l'étymologie que nous avons donnée du nom des *Galtchas* Le voyageur français se fit un jour adresser cette épithète par un Ousbeg du Hissar qui le vit chaussé du large bas de cuir des montagnards.

(2) G. Bonvalot, *Du Kohistan à la Caspienne*, p. 74.

(3) Nous avons vu que ces dialectes sont surtout le *boorishki*,

ment et le vocabulaire a fait de larges emprunts à celui des Dardes. Bien plus, et ce détail est décisif, les termes empruntés aux idiomes galtchas ressemblent non pas, comme on pourrait s'y attendre, aux dialectes des parties septentrionales du Pamir qui confinent à la vallée du Zerafschan, mais précisément à ceux du sud, particulièrement au wakhi et au sarikoli.

Cette circonstance est certes une preuve en faveur de l'exactitude des souvenirs des Yagnobis et nous reporte, pour leur lieu d'origine, vers des régions méridionales.

M. Girard de Rialle a nettement défini la nature de l'idiome des Yagnobis, en le rattachant au groupe *hindou* par sa grammaire et par son lexique au groupe *éranien*.

C'est cette double thèse que nous voulons démontrer.

Nous parcourrons d'abord les différentes parties du vocabulaire yagnobi que nous a transmis M. de Ujfalvy, en essayant de les ramener aux langues éraniennes. M. Tomaschek a employé une excellente méthode pour ce genre de travaux. A la manière de Pictet, il groupe les mots en les rapportant à un petit nombre de catégories : on reste ainsi dans un même ordre d'idées et l'on n'a pas à craindre les redites.

En ce qui concerne le règne animal, M. de Ujfalvy nous révèle les dénominations employées par les Yagnobis pour désigner le cheval, l'âne, le rat, le chien, le taureau, la vache et le veau, le mouton et l'agneau, la chèvre et le chevreau. Ce sont respectivement ***roubdjoum***, ***arna***, ***spirs***, ***kout***, ***kchak***, ***zatcha gou***, ***makcha***, ***soutour***, ***rouon***, ***vouz***, ***santcha***.

Le premier de ces termes ne ressemble à aucun de ceux dont se servent les langues aryennes et, ce qui est plus étonnant, ne se rapproche pas davantage des idiomes de

parlé dans les districts de Hunza, Nager et Yassin ; le ***shina*** du canton de Gilgit ; le *chiliss* et le *gowro* en usage dans les vallées de l'Indus ; le *torwâlâk* et le *bushkarik* du Swat et le *khowar* du district de Chitral. Voir Biddulph, *The Tribes of Hindoo-Koosh*.

l'Hindou-Kousch. Il faut donc renoncer à marquer la place de ce mot dans le domaine indo-européen.

Arna diffère aussi sensiblement de *khara* ordinairement employé. A son premier voyage, M. de Ujfalvy avait rapporté le mot *wonghi*, où M. Tomaschek retrouvait le sanscrit *vâha*, « qui traîne, conduit » c'est-à-dire bête de somme. Peut-être dans *arna* est-il possible de voir la racine sanscrite *ar :* d'où *arna* serait le coursier, le rapide. Rappelons-nous, pour justifier cette signification, que l'âne de l'Orient n'est pas le pauvre bidet de nos contrées, mais un animal d'une agilité remarquable à la course. Inutile de dire que nous parlons du *koulan* ou de l'onagre des anciens, souche de l'âne domestique.

On est peu fixé sur le mot *spirs*, où se reconnaît vaguement le wakhi *pürk*, le sarikoli *pürg* et le yidgah *perk*.

Le nom du chien est *kout*, identique au sarikoli *küd*, au chignâni *kud*, et à l'afghan *kûth*. M. Tomaschek y voit le bactrien *kutaka*, c'est-à-dire, jeune, petit. En effet, le persan appelle le jeune chien, *kûchak* (1), et l'hindoustani *kuttha*. Ainsi s'explique le κουτάβιον « jeune chien » de Du Cange et l'albanais κουτσι.

Dans *kchak*, il ne faut pas hésiter à voir le yidghah *kyâgh*. C'est le *yak* ou *Bos grunniens*, un des animaux les plus curieux de l'Asie centrale, sorte de bœuf sauvage que les habitants sont parvenus à domestiquer.

Zatcha gou signifie vache. Le second élément du composé n'a pas besoin d'explication : il reproduit exactement le mot sanscrit et bactrien *gô*, *gao*. Quant à *zatcha*, M. Tomaschek le dérive du sanscrit *chat*, se cacher, participe *chatta* (2). L'expression complète est également usitée en wakhi, qui dit *chat ghu* et en sarikoli, où l'on a *chat-ghau*.

En présence de *makcha*, veau, il est difficile de ne pas songer au sanscrit *mahisha* et au grec μόσχος. Du reste, l'histoire nous apprend que ces mots ont rayonné dans toute la Tartarie.

(1) *Die Pamir-Dialekte*, p. 29.
(2) *Ibid.*, p. 32.

Nous avons déjà dit (1) qu'en yagnobi *soutour* signifie mouton et nous avons signalé la curieuse déviation de sens subie par le bactrien *çtaora*, taureau, auquel M. Frédéric Müller ramène *soutour*. On ne doit pas s'étonner de voir le mouton porter le même nom qu'une des bêtes de somme les plus vigoureuses. Le mouton du Pamir, déjà décrit par Marco Polo, est un des animaux les plus utiles du pays. Il sert à transporter des marchandises de toutes sortes, les plus lourdes surtout. Il supporte des charges considérables et fait journellement de 14 à 16 kilomètres, à travers d'immenses étendues de pays, où il n'y a pas trace de pâturage ou d'herbage (2).

Quant à *rouon*, on peut se rappeler le sanscrit *urâ*. Certain dialecte a *rewe*, métathèse pour *were* dont le pehlevi a conservé le diminutif *warak*, d'où en wakhi *wurk*.

Le nom de la chèvre, *vouz*, ne diffère qu'accidentellement du bactrien *bûza*. Les formes les plus semblables au yagnobi sont le minghâni *woza* et l'afghan *wuz*. Notons que le vieux-borussien disait *wozya*.

Santcha est évidemment identique au sanscrit *sanjâ*, chèvre, et à l'ossète *sagh* (3). Chose étrange, les idiomes pamiriens n'ont rien d'approchant de ce terme, sinon peut-être le wakhi *chôgh* et le sarikoli *chukh* dont le yagnobi serait ainsi une forme nasalisée. La comparaison avec l'ossète rend aussi probable le rapprochement avec le wakhi.

Voici maintenant une autre série de termes yagnobis. Ils ont trait aux différentes parties du corps :

Siar.	=	tête ;	*Rout*. . . .	=	visage ;
Gourda . . .	=	œil ;	*Ggouch*. . .	=	oreille ;
Niz.	=	nez ;	*Rutia* . . .	=	entrailles ;
Nis-potchak .	=	narines ;	*Daria* . . .	=	ventre ;
Rax.	=	bouche ;	*Nafia*. . . .	=	nombril ;
Zibok	=	langue ;	*Zank*. . . .	=	genou ;
Pachm . . .	=	cheveux ;	*Poda*. . . .	=	pied.

(1) P. 290.
(2) Paquier, *L'Asie centrale*, p. 128.
(3) L'ossète est parlé au nord et au sud du Caucase, aux alentours du col de Dariel.

La plupart de ces noms ont leurs correspondants exacts dans les langues du Pamir. Ainsi *siar*, c'est le bactrien *çara* et le persan *sar*.

Il est vrai que *gourda* n'a aucun rapport apparent avec des termes pamiriens, qui tous sont apparentés au bactrien *cashman*. Cependant il n'est pas impossible que dans *gourda* nous ayons un reste du sanscrit *aksha*. Bien que cette assertion soit un peu paradoxale, nous espérons convaincre ceux qui en douteraient.

En effet, dans le dialecte khowar, on dit *ghutch*. Or, *ghutch* insinue certainement la réalité d'une forme *ghutra :* qu'on se rappelle *putch* pour *putra*, *kutch* à côté de *kutra*, *atra* et *âcho*, *satra* devenant *sacho* et le sanscrit *strî* que le torwâlâk change en *chi*.

Maintenant, de *ghutch* à *aksha*, l'abîme n'est pas infranchissable. Notons d'abord que tous les dialectes de l'Hindou-Kousch ont, pour désigner l'œil, des dérivés de *aksha*. Il suffit de citer le gowro *utch*, le chiliss *aché* et le shina *achi*. Entre *ghutch* et *aksha*, il n'y a d'autre différence qu'une consonne prosthétique. Or, les dialectes de l'Asie moyenne usent et abusent de la prosthèse. Le wakhi surtout, que nous savons se rapprocher plus particulièrement du yagnobi, emploie souvent de cette manière *y* et *w*, deux sons faciles à confondre et qui plus d'une fois ont été confondus avec *gh*.

Nous l'avouerons sans détour, cette interprétation nous paraît aujourd'hui bien hardie. Avec plus de raison, M. Tomaschek nous a proposé de faire dériver *gourda* de la racine *kar* qui en éranien signifie « voir, remarquer » et qui a donné au néo-persan *ni-gar-îdan*, *ni-gir-îdan*,

Il ne faudra pas d'aussi longues démonstrations pour reconnaître dans *niz* le thème du mot indo-européen *nâs*. Dans *potchak*, qui s'ajoute à *niz* pour faire le terme qui veut dire narines, on retrouve l'afghan *pôzah*, en sarikoli *pauz*, en sanglitchi *fotsa* (1). Le sens originel de *potchak* est

(1) Dialecte du Pamir parlé par les habitants du Sanglitch et du Zébak.

« gonflé. » Il répond de tout point à l'idée que ce mot doit exprimer.

La bouche se dit *rax* chez les Yagnobis. Ne serait-ce pas le wakhi *ruk* et le sarikoli *rak ?* Sans doute, les peuplades du Pamir entendent ces termes dans le sens de joue, front. Mais cette divergence de signification n'a pas de quoi nous arrêter ; car en persan, le même mot *rukh* s'emploie pour signifier joue. Toutes les parties de la face ont donc reçu ce nom plus ou moins modifié de *rax.*

Zibok s'identifie aisément avec le sanscrit *jihva*, le bactrien *hizva* et surtout l'afghan *zabah*. Quand à *pachm*, cheveux, il nous est exactement représenté par le sanscrit *pakshman* et mieux encore par le persan *pashm*. Ce dernier mot veut dire laine. Les Yagnobis auraient-ils la chevelure crépue comme une toison ?

Rout désigne le visage. Encore un mot bactrien à peine défiguré, *raodha*. Le yagnobi a gardé à peu près seul la dentale qui disparaît en wakhi et en sarikoli dans *rui* et en yidghah dans *rooi*.

Les Yagnobis nomment l'oreille *ggouch*, tout comme les Wakhis disent *ghüsh :* c'est la racine sanscrite *ghush*, faire retentir.

Rutia, entrailles, se rattache au sarikoli *raud* et au persan *rûdath*, du thème sanscrit *rudh*, enfermer, cacher. Le sanscrit emploie un composé *ava-rodha*, dans le second élément duquel le yagnobi *rutia* est très reconnaissable. Seules les significations diffèrent. Si *rutia* désigne les parties intimes du corps humain, *ava-rodha* sert à dénommer les retraites les plus cachées d'une maison, le harem.

Dans *daria*, ventre, en wakhi *dur* et en persan *dar*, *andar*, on retrouve le sanscrit *udara*, que le grec connaît sous la forme nasalisée de ἔντερα.

Malgré les affinités des Yagnobis avec le pays de Kachmir, nous constatons que le kachmirien *andru* diffère assez notablement de *daria*. Le chignâni et l'afghan ont des expressions très instructives pour nos langues germaniques.

On appelle en flamand l'intestin du nom de *darm*. Or, le chignâni le nomme *darman* et l'afghan *larman*. Ces deux dernières formes supposent l'existence d'une troisième **añtareman*, qui subsiste presque intacte dans le persan *andarûn*.

Nafia, nombril, est déjà tout entier dans le wakhi *nof*, le persan *nâf* et le pehlevi *nâfak*. Tous ces mots correspondent au sanscrit *nâbhi*, en bactrien *nabi*, et en germanique *nabel*. On remarquera seulement que la terminaison du pehlevi est celle d'un diminutif.

Il en est de même de la forme *zank*, genou, qui du reste rappelle le pehlevi *zanuk*. Le sanglitchi *zong* et l'afghan *zangum* sont aussi très rapprochés.

Enfin, quant à *poda*, il se passe d'explication. Sa physionomie franchement aryenne le fait reconnaître à première vue.

Ce qui vient d'être étudié du vocabulaire des Yagnobis suffirait amplement pour la démonstration de notre thèse et ne laisse aucun doute sur le caractère éranien du lexique de ce peuple. Il nous faut pourtant poursuivre cette route un peu monotone, parce que nous avons moins pour but de reconnaître l'identité de l'idiome yagnobi que d'en dresser une sorte de dictionnaire comparé.

Passons à une autre catégorie d'expressions : celles qui concernent les relations de famille. Elles ne sont pas nombreuses ; car M. de Ujfalvy ne nous a transmis que le nom de la femme, *indj ;* celui de l'homme, *morti ;* du fils, *djoutia ;* de la fille, *ggaik ;* du frère, *virot*.

Prenons d'abord *morti* et *virot*. Le premier s'explique aisément par le sanscrit *marta*, mortel, et le grec βροτός pour * βορτος, * μορτός. En persan on a *mard* et en arménien *mart*.

Quant à *virot*, c'est l'indo-européen *bhrâtar*. Comparez le wakhi *wrüt* et le sarikoli *wrôd*. En grec même la mutilation a été plus forte encore dans le dialecte de l'Élide où nous avons seulement βρά et en yidghah où il reste *vrai*.

Le nom de la femme prête à plus de difficultés. Mais en acceptant pour ce mot la variante *ineji*, on arrive pourtant sans trop forcer les règles de la phonétique à le rapprocher du bactrien *ghena*, *jeni* et du sanscrit *ganâ*, *janî*.

Ggaik est le résultat d'un curieux phénomène linguistique, le changement d'un *d* initial en *g* (1). Car point de doute : malgré le peu de ressemblance apparente, *ggaik*, c'est le mot *duhitâ*, devenu *dhagd*, *dagh*, *dukt*, *dût*. Cette métamorphose est après tout moins surprenante que celle opérée sur les mêmes mots par le dialecte de Chitral et de Yassin où il devient *gurr*. Encore une preuve de l'origine ultra-pamirienne des Yagnobis.

Si le sanscrit *puthra* se retrouve dans la plupart des termes pamiriens, qui signifient fils, il n'en est pas de même pour le yagnobi, qui emploie *djoutia*, ni pour le khowar où l'on rencontre *jow*. Nous n'hésitons pas à rapprocher *djoutia* du sanscrit *jâta*, enfant, et du persan *zad*, *zâdak*. On peut encore comparer le grec γετος à la fin des composés, comme τηλύγετος.

Les principaux termes relatifs aux productions du sol connues en yagnobi sont :

Vigna . . .	=	herbe ;
Gantoum. . .	=	froment ;
Iaou	=	orge ;
Mouchk . . .	=	fève ;
Sepit	=	riz.

La racine *ukhsh*, *vakhsh*, croître, est peut-être à retrouver dans le premier de ces mots, surtout si on le rapproche du wakhi *wush* et du sarikoli *wuch*. Pourtant, nous n'émettons cette idée qu'avec doute.

(1) Qu'on se rappelle en grec le dorien διφοῦρα pour γέφυρα ; δελφύς et le sanscrit *garbhas*, γλυκύς et *dulcis* ; γῆ à côté du dorien δᾶ et de Δημήτηρ. Pour ce dernier rapprochement, voir pp. 65, 66.

Gantoum, c'est le yidghah *ghandam* et le persan *gandûm*. A son premier voyage, M. de Ujfalvy avait cru entendre prononcer *gutt*.

Quant à *iaou*, M. Frédéric Müller l'a identifié avec *yava* et cette dérivation ne doit pas faire un doute. Comparez encore le wakhi *yumg* et le chignâni *yavag*.

Mouchk diffère à peine du sanscrit *mâsha* et du persan *mash*, pois. On a *mach* en sarikoli.

La dénomination du riz, *sepit*, est due à sa couleur blanche. Car on ne peut méconnaître ici le bactrien *çpaêta*, blanc, ou mieux encore *çpaêtita*, blanchâtre. Cette dérivation est d'ailleurs proposée par M. Frédéric Müller.

Nous en venons maintenant à l'examen de quelques termes qui ont trait à la nature physique : *zoi*, terre ; *xour*, soleil ; *bldink*, étoile ; *gar*, montagne ; *ggrik*, poussière ; *biiaria*, nuit ; *mit*, jour.

Le mot *zoï* rappelle nettement le bactrien *zao* et même,de tous les dialectes pamiriens, il a été le seul à garder cette forme *zâo*. On sait, en effet, que le terme zend a un second radical *zem* (sanscrit *kshma*, grec χαμαί, latin *hum-us*). C'est ce second thème qui a prévalu dans les autres idiomes de l'Asie centrale, car le chignâni dit *zemts*, le sarikoli *zems*, le persan *zamî* et le pehlevi *zamîk*.

Xour, rapproché du sarikoli *khir* et du persan *khor*, correspond au bactrien *hvare*, en sanscrit *surya*. Nous avons rappelé l'histoire curieuse de la méprise étymologique de Plutarque, identifiant le nom du roi Cyrus, Κῦρος, avec le mot ἥλιος, soleil (1).

M. Tomaschek rattache le yagnobi *bldink*, qu'à son premier voyage M. de Ujfalvy écrivait *palding*, et le wakhi *pidhing* au sanscrit *dina*, lumière. La syllabe initiale *pal* lui semble représenter la préposition *para* (2).

(1) Voir pp. 257, 258.
(2) *Die Pamir-Dialekte*, pp. 19 et 139.

Sans insister sur *gar*, qui est aussi éranien que possible (1), nous venons à *ggrik*, poussière, où le minghâni *gharai* demeure encore sensible, quoique très altéré. Le yidghah dit *ghoroi*. M. Tomaschek cite simplement ce mot sans en expliquer la dérivation.

Voici un mot fort intéressant, *biiaria*, nuit. Une première fois, M. de Ujfalvy l'avait orthographié *wiora*. En sarikoli, on a *biuru* et en chignâni *biyar*. Ce dernier mot veut dire « hier». D'après le professeur de Gratz, *biiaria* serait dérivé de *vi*, particule disjonctive et *ayare*, jour, et désignerait donc la séparation des jours.

Le jour s'appelle *mit*, en chignâni *meth* et en sarikoli *math*. Ce terme participe de l'originalité des dialectes pamiriens, fort admirés par M. Tomaschek pour avoir donné pareille dénomination au jour. *Mit*, en sanscrit *mita* (2), veut dire « ce qui est mesuré. » On pourrait aussi traduire par « le mesureur ou la mesure », en se reportant au sanscrit *mâti*, mesure.

Nous voici presque au bout de notre longue excursion à travers le dictionnaire des Yagnobis. Il nous reste, pour être complet, à terminer par l'étude de certains mots désignant les produits de l'industrie et le genre de vie des riverains du Yagnob.

Ne revenons pas sur le nom de la porte, *dvar* : il en a déjà été question (3).

La maison s'appelle *kat* : c'est évidemment le bactrien *kata*, que Justi dérive de *kan*, creuser. Notons aussi qu'à sa première exploration, M. de Ujfalvy avait écrit *tatte*, par erreur pour *katte*. M. Frédéric Müller affirme une analogie avec le bactrien *kal*.

N'y aurait-il pas une troisième hypothèse ? Ou plutôt *kat*, *kata*, *kal* ne seraient-ils pas apparentés au même degré au

(1) C'est le sanscrit *giri*, le zend *gairi*, le paléo-persan *garr*, le wakhi *gher*, le slave *gora* et l'afghan *ghur*.
(2) Participe de la racine *ma*, mesurer.
(3) P. 228.

sanscrit *kuta*, *kota* (1)? Cette supposition nous paraît d'autant plus plausible, qu'elle s'accorde de tout point avec la nature de l'habitation des Yagnobis. Cette pauvre tribu n'a que des huttes pour s'abriter. Or, précisément *kuta* veut dire « hutte » et se retrouve dans l'irlandais *cotta*, le classique *cottage*, et l'ancien-allemand *hutta*, d'où vient notre *hutte*.

D'après ce que nous savons de l'idiome des Yagnobis, il est aisé de constituer le menu de leurs repas : il n'est guère plantureux. Ils mangent du pain, *kshoïnia ;* et, par suite, connaissent la farine, *artia ;* de la viande, *iatia ;* du beurre, *shawapa*. Leur batterie de cuisine nous est connue par les mots *vorza*, tasse ; *tchoumcha*, cuiller ; *tchouan*, pot. Voici le détail de leur garde-robe :

Fixachnia .	= vêtement ;	*bidaouvanka* .	= ceinture;
Koufcha . .	= manteau ;	*padjamia* . .	= pantalon ;
Xout . . .	= chapeau ;	*bidovin* . . .	= bas ;
	padaxachnia	= chaussure.	

Enfin les aiguilles se disent *sutchin* et la ficelle *bitia*.

On est peu fixé sur l'origine du mot *kshoïnia* ou *kish aïna*, pain. M. Tomaschek le rapproche du persan *kashkîn* qu'il pense signifier pain d'orge (2). Si nous ne nous trompons, *kashkîn* désigne plutôt un potage de gruau d'orge (3).

Artia, farine, n'est autre chose que le persan *ard* et l'hindoustani *ata*. L'afghan *rotai* a certainement la même origine.

M. Tomaschek propose d'écrire *ghiôta* pour *iatia*, viande, et alors ce mot serait à rapprocher du wakhi *gusht* et du sarikoli *gücht*. Il est toutefois à remarquer que M. de Ujfalvy n'a pas varié sensiblement sur l'orthographe de ce mot ; une première fois il écrivait *iota* et la seconde, *iatia*. Ce fait infirme un peu l'hypothèse du professeur de Gratz.

(1) Voir Pictet, *Les Aryas primitifs*, t. II, p. 310. La racine de ce mot paraît être *kut*, courber.
(2) *Die Pamir-Dialekte*, p. 63.
(3) Pictet, t. II, p. 405.

Nous rattachons *shawapa* à la racine zende *khshviw* (1), dont le participe est *khshipta*. En sanscrit, on trouve *kshub*, agiter. Qu'on compare à *shawapa* les dérivés sanscrits *kshubita*, *kshoba*.

Les Yagnobis ont quatre mots pour distinguer les vases qui leur servent à préparer, à consommer et à conserver leurs aliments solides et liquides (2). Ces mots sont *kala*, écuelle; *koshkul*, écuelle pour boire; *worza*, écuelle pour manger; *tchoum*, pot.

Kala rappelle le sanscrit *kalaça*, le vase destiné à recevoir le *sôma* ou l'ambroisie des Hindous. A ce mot sont analogues le persan *kalizah*, le grec κύλιξ, le latin *culeus* et le lithuanien *kulle*, outre.

Koshkul semble se retrouver dans le sanscrit *kôçika*, coupe, et le persan *koshish*.

Quant à *worza* et *tchouan*, on n'en a pas encore établi la parenté avec d'autres thèmes aryaques, à moins peut-être que *tchouan* ne soit le persan *chum*, apparenté lui-même au zend et au sanscrit *khumba*.

Le nom de la cuiller *tchoumcha* se reconnaît dans le persan *tcham*, *tchumtchah*, qui ont le même sens, et dans le russe *chumichu*, *chumicka*. Le terme persan dérive de *chamidan*, boire; d'où *chamân*, *chamanah*, coupe, gobelet. Comparez avec le sanscrit *cham*, *chamasa*, *chama*, bassin pour recevoir le *sôma*.

Le vêtement en général porte le nom de *fixachnia* : c'est un mot composé, comme le prouve *padaxachnia*, chaussure. Or *xachnia* se retrouve à peu près sans modification dans l'illyrien *sukno*, drap; le polonais *suknia*, robe. En persan et en kourde, on a *chucha*, vêtement de laine. Tous ces mots

(1) Et non *khshvip*, comme écrit M. Tomaschek (*Die Pamir-Dialekte*, p. 65). Spiegel enseigne en effet que la racine *khshviw* peut s'écrire *kshvib*, mais non *khshvip*. *Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen*, p. 134.

(2) Chez les Yagnobis, ce sont les femmes qui fabriquent la vaissaille en modelant la terre et en la faisant cuire. Les ustensiles de cuisine, les écuelles, les burettes ont un galbe assez élégant. G. Bonvalot, *Du Kohistan à la Caspienne*, p. 80.

sont apparentés par Pictet au sanscrit *çuka*, vêtement. Il est plus probable de rattacher *xachnia* à la racine *kash* « lier, ceindre » et l'on peut comparer l'éranien *urvikhshna*. Quant à *fi*, c'est le suffixe indo-européen *vi*. *Padaxachnia*, c'est le vêtement des pieds.

Koufcha, manteau, c'est peut-être le sanscrit *kukshi*, ceinture. Le sens diffère sans doute, mais les applications des mots de ce genre aux diverses parties de l'habillement ont varié de bien des manières. Il suffit de rappeler le latin *vestis* qui, après avoir désigné en grec la tunique, ἐσθής, est devenu en gothique le gilet, *vasti*, et en français la *veste*.

Les Yagnobis nomment leur couvre-chef *xout*. Ce terme est à rapprocher du wakhi *skhîdh* et du sarikoli *khaudh*. Tous ces mots sont évidemment aryaques, surtout si on les rapproche du minghâni *khola* et de l'afghan *kholah*, intimement liés eux-mêmes au sanscrit *chûlâ*, *chûdâ*, et au bactrien *khaodha*.

On sait que les peuples de l'Asie moyenne se distinguent par leur coiffure en pointe. Cet usage date de loin. Déjà l'inscription funéraire de Nakhsh-i-Rustam mentionne les Saces *tigra-khaudâ*, ou Saces au chapeau pointu, comme a très heureusement traduit M. le professeur Kern de Leyde(1).

Dans *bidaouvanka* ou *bodowang*, ceinture, et *bidovin*, bas, qui ne semblent faire qu'un seul mot, M. Tomaschek incline à voir une corruption du sanscrit *paitivanhana*.

Les bottes s'appellent en yagnobi *koshna* et *goda*. On peut rapprocher le premier terme du kashgarien *kosh* et du siah-pôsh *kosha*.

Quand à *goda*, il n'est pas impossible d'en retrouver une trace dans le kourde *ghora*, car la dentale et la liquide *r*

(1) Hitzig (*Die Grabschrift des Darius*, p. 63), et sir Henry Rawlinson (*Herodotus*, t. IV, p. 62), traduisent *tigra-khaudâ*, l'un par « qui porte l'épée devant Dieu », l'autre par « archer ». Pourtant Hérodote avait dit expressément : « *Σάκαι δε οἱ Σκύθαι περὶ μεν τῆσι κεφαλῆσι κυρβασίας ἐς ὀξὺ ἀπηγμένας ὀρθας εἶχον πεπηγυίας.* » (Liv. VII, 64.) C'est un commentaire exact du *tigra-khaudâ* des inscriptions achéménides.

s'échangent en prâcrit ; et en khowar, on a la mutation de *r* et de *t*. Ainsi *asti* devient *asur* (pour * *asuti*) ; pour *vincati*, on a *biskir ; pashiru* correspond à *paçyati*. De même en afghan, où *ghar* « vêtir » équivaut au néo-persan *ghand*, *ghacht*. *Ghora* et *goda* peuvent donc s'identifier.

Terminons enfin par les mots *sutchin*, aiguille et *bitia*, ficelle.

Sutchin est le persan *sôzan* et le kourde *suzîn*. Tous deux sont apparentés au sanscrit *sûchi* dont ils ne diffèrent pas.

Pour *bitia* ou *wit*, comme M. de Ujfalvy écrivait après sa première exploration, c'est évidemment le participe sanscrit *vita* de la racine *vya*, tisser, en latin *viere*.

L'examen approfondi auquel nous venons de nous livrer sur le dictionnaire de la langue des Yagnobis aura certainement conduit à la conviction que les thèmes nominaux y ont un caractère aryaque nettement accusé et plus particulièrement éranien. Le lecteur aura sans doute observé aussi que de larges emprunts ont été faits aux idiomes des districts de Wakhan et de Sarikol.

Les racines verbales sont loin de présenter des analogies aussi franches.

D'abord les verbes sont pour la plupart des auxiliaires ou s'expriment par des périphrases. Ainsi *kariaki*, faire (1) ; *vouaki*, être ; *xochaki*, tirer ; *dihaki*, donner ; *nosiaki*, prendre, servent à former une certaine quantité de verbes. Ce procédé, on le conçoit, réduit singulièrement le nombre des racines verbales.

Voici celles qui, à première vue, indiquent une origine aryenne.

Nid, être assis, rappelle le sanscrit *nîda*, nid. Ce rapprochement est rendu encore plus probable par l'analogie du sarikoli *nîth*. Au point de vue de la lexicologie sanscrite, les

(1) Parmi ces composés signalons seulement *mousi-kariaki*, baiser, mais littéralement faire la bouche, en sanscrit *mukham karomi*. C'est le correspondant exact de l'expression latine *osculum dare, figere : osculum*, diminutif de *os*.

formes *nid* et *nith* ont leur importance. Elles fournissent un argument à la dérivation jusqu'ici incertaine de *nîda*. Williams Monier suppose que *nîda* est une contraction de *nishada* devenant *nishda*, *nidda*, *nida* (1). Le chemin paraissait quelque peu détourné, et, pour ce motif, on était en défiance sur la dérivation proposée. Mais voici que le yagnobi et le sarikoli ont suivi la même route : la probabilité augmente donc, à moins pourtant, ce que rien ne prouve, que le yagnobi n'ait emprunté directement au sanscrit.

La racine *tis* signifie « entrer. » A considérer les formes *tis-t* du chignâni, *tis-am* du sarikoli, que M. Tomaschek rattache au bactrien *tac* et au sanscrit *tak*, on est assurément incliné à y rapporter aussi le yagnobi *tis*.

Ware, trouver, a beaucoup de rapport avec le sanscrit *var*, choisir, désirer. Comparez les formes identiques du chignâni et du sarikoli.

Dans *vou*, être, il est aisé de retrouver le pamirien *wao*, *wû* et le sanscrit *bhû*, en grec φύω.

Le sanscrit *patch* est encore bien reconnaissable dans *poukhs*, surtout quand on passe par la forme intermédiaire du wakhi *pötch*.

Le yagnobi a emprunté au persan la racine *nipin*, écrire. De la même source dérive le wakhi *newish*. D'après M. Tomaschek, il faudrait ramener à ce radical le nom de la ville de Νήπιστα, inscrite par Ptolémée sur la carte de Carmanie.

Inutile de parler du verbe *kariaki*, faire, où la racine *kar* du sanscrit *karômi* est transparente. Autant en faut-il dire de *dihaki*, donner. C'est le thème aryaque *dâ*. On s'en convaincra davantage encore en comparant les formes *dhi-am* du chignâni, et *dih-am* du néo-persan.

Quant à *lis*, lécher, c'est le wakhi *likh* et le sarikoli *dikh*, demeurés tous deux dans le latin *lingua* et *dingua*.

La racine *roï*, pleurer, est intéressante à plus d'un titre.

(1) *Sanskrit-English Dictionary*, p. 521.

Nous ferons d'abord remarquer que nous ne saurions admettre avec M. Tomaschek l'analogie de ce thème avec le sanscrit *ru*, *rauti*, *ruvati* qui signifie « rugir. » N'est-il pas plus rationnel d'y voir le thème *rud*, *rôditi*, pleurer, d'autant plus que le sens est le même? La disparition de la dentale ne saurait faire difficulté. On a vu plus haut (1) *rui* et *rooi*, visage, à côté du bactrien *raodha*.

Ce thème *roï*, retrouvé dans les dialectes de l'Asie centrale, a donc une grande importance au point de vue de la philologie comparée des langues éraniennes. Si le Dr Spiegel a dû écrire, et avec vérité, que la racine sanscrite *rud* n'a laissé aucune trace dans le sud de l'Éran (2), voici que l'Éran oriental mieux connu a comblé cette lacune.

Finissons par la racine *djâv*, manger. Ici encore l'analogie est saillante avec le sanscrit *djambh* ou *djam*, qui a le même sens.

Il ne nous a pas été possible de tracer la filiation du reste des racines verbales citées par M. de Ujfalvy. Espérons que d'autres seront plus heureux. Toutefois la physionomie étrange de la plupart de ces thèmes est de nature à inspirer des doutes sur leur parenté avec la famille des langues éraniennes.

Nous devons en dire autant de la grammaire des Yagnobis. Ainsi les cas se forment au moyen des mêmes postpositions que dans les idiomes du Dardistan. Les pronoms sont identiques et le mécanisme de la conjugaison ne diffère pas sensiblement. En effet, pour ne parler que de l'infinitif, il se forme au moyen de la terminaison *ahi* ajoutée au radical, absolument comme en dardou.

Ces détails sont suffisamment indiqués dans l'article de la *Revue de Linguistique* cité plus haut. Nous n'y insisterons donc pas.

M. Girard de Rialle se demande si le yagnobi serait le

(1) P. 304.
(2) *Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen*, p. 315.

trait d'union entre les langues hindoues et les langues éraniennes ou le dernier vestige de l'antique idiome parlé par le peuple qui, en se séparant à une époque inconnue, a donné naissance aux Hindous et aux Éraniens?

Cette question n'est pas de celles qu'il suffit de poser pour les résoudre. Il est certain, et nous avons eu l'occasion de le constater plus d'une fois, que les idiomes de l'Asie centrale ont mis sur la piste de plusieurs formes intermédiaires qui manquaient pour renouer la chaîne parfois interrompue qui relie le sanscrit au bactrien.

Mais le dernier mot n'est pas dit sur la linguistique de l'Asie centrale : elle vient à peine de naître à la science et il convient d'attendre de nouveaux résultats pour porter une appréciation définitive sur la philologie comparée des dialectes de l'Asie moyenne. Il n'en reste pas moins vrai que cette mine est féconde ; une exploitation intelligente ne trompera pas les espérances des intrépides pionniers qui la creuseront dans ses derniers filons.

Nous serions heureux de penser que notre faible coup de pioche n'aura pas été sans détacher des flancs de la montagne une petite pierre pour la construction du futur édifice de la linguistique de l'Asie centrale.

LA 8e CLASSE

DES VERBES SANSCRITS

La division des racines verbales en dix classes, adoptée par nos grammaires sanscrites modernes, remonte, chacun le sait, aux écoles grammaticales de l'Inde. Déjà trois siècles avant notre ère, les lois fondamentales de la conjugaison sanscrite étaient proposées avec une rigoureuse précision dans les *Sûtras* de Pânini, que M. Lenormant a pu appeler avec raison « le monument le plus important de la science philologique des brahmanes. »

Est-ce à dire que jamais les Hindous ne faillirent dans leurs interprétations linguistiques? Certes, non : dès longtemps la science européenne a relevé les méprises des scoliastes indigènes sur l'origine et la dérivation des éléments grammaticaux, et ce travail de contrôle a pris, en Allemagne et en Angleterre surtout, des proportions considérables, au point de devenir une branche nouvelle de l'indianisme. Le Dr von Roth de Tubingue (1), le professeur Goldstücker de l'*University College* à Londres (2) et M. J. Muir en sont des représentants autorisés (3).

(1) Le Dr Roth a eu, dans son œuvre gigantesque, le dictionnaire sanscrit de St-Pétersbourg, l'occasion fréquente de reprendre les erreurs grammaticales des auteurs de l'Inde.

(2) C'est dans son ouvrage sur Pânini que le professeur Goldstücker s'est expliqué avec plus d'étendue sur ces questions. *Pânini; his place in sanskrit literature*. London, 1861.

(3) Voir surtout *On the interpretation of the Veda*.

C'est aux récentes études sur les Védas qu'il faut attribuer l'extension donnée à ces recherches critiques, par la raison toute simple que la lecture des hymnes nous met en contradiction fréquente de sens et d'interprétation avec les commentaires, au sujet des formes même les moins compliquées.

Rien de plus aisé à justifier que cette assertion. Voici une preuve que nous choisissons de préférence, parce que nous fûmes un instant victime d'une fausse explication de commentateur.

Dans l'hymne 23e du IIe Mandala du Rig-Véda, se rencontre au 12e çlôka le mot *pranak* (1). Il ne semble pas malaisé d'en déterminer la nature ; une habitude médiocre de la langue faisant aussitôt reconnaître le préfixe *pra*, et puis dans *nak*, un de ces aoristes inconnus au sanscrit classique, mais fréquents dans l'idiome védique. Ces aoristes sont composés de la racine pure, le plus souvent sans augment (2).

Pranak n'est donc pas autre chose que la 3e personne du singulier de l'aoriste védique du verbe *pranaçami* « je fais périr ». Comparez les mots grecs νέκυς, νεκρός. Et cependant, malgré l'évidence et la simplicité de cette explication, Sâyâna, le célèbre annotateur du Rig-Véda, rapporte *pranak* à la racine *parc*, *prc;* opinion de tous points inadmissible.

Voici en effet comment il analyse *pranak*. D'après sa méthode habituelle, il juxtapose au mot toute la phrase suivante, destinée à l'éclaircir : *prcî samparkê çnamvikaranê*. Pas de doute donc, *pranak* pour Sâyâna vient de la racine *prc* « mêler ».

Car, remarquons-le bien, *prcî* n'est pas ici donné pour un simple équivalent de la signification de *pranak*. Cette excuse tombe devant les termes qui suivent immédiate-

(1) Édition *Max Müller*, t. II, p. 519.
(2) Mgr de Harlez, professeur de sanscrit à l'Université de Louvain (*Grammaire sanscrite*, p. 136).

ment : *çnam* et *vikarané*. Ils attestent clairement la méprise de Sâyâna qui rapporte *pranak* au verbe *pr-na-c-mi*, puisque *çnam* est une particule employée par les grammairiens, quand ils veulent indiquer qu'une racine verbale appartient à la 7e classe et *vikarana* signifie « conjugaison. » D'ailleurs Sâyâna tient à son erreur ; il répète plus d'une fois cette fausse interprétation, entre autres au Rig-Véda I, 18, 3.

Les exemples de ce genre abondent. A qui voudrait s'en convaincre davantage, il suffira de jeter un coup d'œil sur la liste des erreurs du même Sâyâna. Elle a été dressée par M. Muir, dans un de ses derniers écrits publiés par la « *Royal Asiatic Society of Great Britain* » (1).

De ce que nous venons d'exposer sur la valeur des travaux de l'Inde, il ressort que les résultats, tout magnifiques qu'ils sont, en doivent être acceptés avec réserve, et que les grammairiens anciens, parce que trop souvent ils ont pris pour sujet de leurs observations scientifiques leur idiome déjà parfait, se sont heurtés à des énigmes demeurées pour eux insolubles. Trop rarement, ils ont remonté aux origines de la langue et quand ils l'ont fait, l'arbitraire ou la fantaisie a dicté presque toujours leurs conclusions.

Aussi est-ce dans la détermination des racines que les méprises se présentent en plus grand nombre. Rappelons seulement les diphtongues finales si nombreuses dans les glossaires brahmaniques et dont Bopp a fait justice, en démontrant que tous les thèmes verbaux primitifs, à l'exception peut-être de *jyô* (*jyu*), se terminent par des *voyelles simples* ou des *consonnes* (2).

(1) *On the interpretation of the Veda.*

(2) L'illustre philologue a clairement fait voir que ces diphtongues proviennent d'une combinaison de la voyelle finale avec la caractéristique de la flexion. Ainsi, *gâyati* « il chante », *dhâyatê* « il boit », ne doivent pas, comme le font les brahmanes, se dériver des racines *gâi*, *dhê*, ni par suite se décomposer *gây-a-ti*, *dhây-a-tê* (6e classe, avec changement normal de *i* en *y* devant la voyelle intercalaire *a*), mais bien de la manière suivante : *gâ-ya-ti*, *dhâ-ya-tê*, parce que le

Après tout, on comprend ces erreurs. Les écoles indiennes se distinguent par une remarquable faculté d'analyse ; mais on peut la pousser jusqu'à l'abus, et, pour vouloir tout ramener à des règles, tomber dans l'écueil du procédé, savoir l'esprit de système.

Nous n'oserions affirmer que les grammairiens de l'Inde l'ont toujours évité. En particulier, il nous a paru que leur distinction de la 5e et de la 8e classe des verbes sanscrits avait quelque chose de subtil et se ressentait de l'amour excessif de la classification.

C'est ce que nous voulons essayer de montrer en peu de mots dans la présente note.

I.

Ce qui fait le propre de la 5e classe des verbes sanscrits, c'est l'adjonction à la racine du suffixe *nu*, modifié en *nô* par le gouna. Ainsi sont formés *âp-nô-mi*, *str-nô-mi*. La langue grecque a gardé des traces de ce mode de formation dans les verbes comme *δείκ-νυ-μι*, *στόρ-νυ-μι*, *ἄγ-νυ-μι*.

Quant à la 8e classe, nous enseignent les grammairiens hindous, la flexion se joint au thème par le moyen d'un *u (ô)* de liaison. En conséquence, de *tan*, *van*, *kshin* viennent *tan-ô-mi*, *van-ô-mi*, *kshin-ô-mi ;* la désinence légère *mi* a entraîné l'allongement de *u*, qui reparaît devant les terminaisons pesantes *tan-u-mas*, *van-u-mas*.

La seule différence qu'il y a entre ces deux catégories verbales consiste donc dans la suppression de *n*, à la carac-

thème vrai est *gâ*, *dhâ*. Dans *ya*, nous voyons avec Bopp, la caractéristique de la 4e classe. Que les thèmes vrais soient *gâ*, *dhâ*, les dérivés suivants le prouvent surabondamment : *gâ-tu*, *gâ-tha*, *dhâ-ru*, *dhâ-tu*, *dhâ-si*. On objectera sans doute les mots *gê-ya*, *dhê-na*, *dhê-ya*, qui semblent supposer une diphtongue. La difficulté disparaîtra, si l'on se rappelle les altérations de racines qu'entraînent les adjonctions de suffixes : c'est ainsi que *dâ* donne très régulièrement *dêya*, *jnâ* fait *jnêya*, *jyâ* produit *jyêya*, etc. Il y a plus. A côté de *gêya*, *dhêya*, subsistent également usités *gâ-ya*, *dhâ-ya*, formes bien significatives.

téristique de la 8e classe. Aux yeux des premiers législateurs de la langue, elle fut plus que suffisante pour autoriser la séparation.

On n'en jugea plus de même, quand la philologie comparée eut traité la conjugaison sanscrite avec ses procédés de généralisation, et bientôt Bopp émit la conjecture que la 5e et la 8e classe pourraient au fond n'en constituer qu'une seule et unique. Le fait de la disparition de la nasale intercalaire lui paraissait de trop minime importance pour marquer une distinction radicale, alors que sur tout le reste l'accord était parfait et la similitude complète. Et puis, si ce fait s'expliquait, si même des circonstances spéciales rendaient nécessaire cette suppression de nasale, la divergence ne disparaissait-elle pas non plus et l'assimilation n'étaitelle pas plausible ?

Par suite, la question se trouvait ramenée à cette autre : « Pourquoi le suffixe de la 8e classe s'est-il réduit à *u ?* Fautil considérer cet *u* comme primitif ou n'y voir qu'une altération de la syllabe *nu*, distinctive de la 5e classe ? »

De la solution de ce point dépend celui de savoir s'il y a lieu ou non de maintenir la division actuelle.

Une réponse satisfaisante exige que nous examinions en détail les racines qui composent la 8e classe et que nous en saisissions les caractères généraux.

Chose remarquable, on constate que parmi les onze thèmes de la 8e classe, dix se terminent par une nasale ; ce sont : *in*, *rn*, *kshan*, *kshin*, *gh*rn, *tan*, *t*rn, *man*, *van*, *san*. A cette règle, *k*r ou *kar* est la seule exception. Mais si telles sont les racines de la 8e classe sous la forme que leur donnent les écoles de l'Inde, nous verrons bientôt qu'on peut élever certains doutes sur l'exactitude de leur physionomie.

Cette particularité, savoir la nasale finale de ces neuf racines verbales, n'avait pas échappé au regard investigateur de Bopp ; elle lui suggéra l'explication que voici. La 8e classe n'existe pas ; ce qu'on a cru être une formation diverse de la 5e classe ne l'est pas en fait et les deux modes de flexion sont

identiques. Seulement, la nasale du suffixe faisant double emploi avec celle de la racine, elle a disparu : de la sorte donc, on fera de *tan-ômi* une corruption de * *tan-nô-mi*.

On admet assez généralement cette hypothèse ; mais nous croyons que le développement n'en a pas encore été présenté d'une manière complète et suivie. A la suite de Bopp, plusieurs philologues l'ont enseignée et appliquée aux cas parallèles de la conjugaison grecque. Ainsi Curtius, Léo Meyer, Bailly, analysent τάνυμαι, qu'ils disent être le correspondant exact du sanscrit *tanômi*, en le faisant provenir de * ταν-νυ-μαι, par disparition du ν au suffixe (1). Ce verbe qu'on rangeait parfois dans un groupe particulier, celui des verbes dont le pronom se soude à la racine au moyen de la lettre de liaison υ, rentre ainsi parmi les thèmes qui insèrent νυ entre le radical et la désinence personnelle.

Toutefois une objection venait s'opposer à l'opinion du savant fondateur de la grammaire comparée ou plutôt lui enlevait quelque peu de son universalité.

La racine *k*r, *kar*, ne se plie pas à l'hypothèse d'une nasale retranchée, et pour elle au moins subsiste un genre spécial de formation qui nous force à établir une catégorie distincte. Rien de plus vrai ; le présent *kar-o-mi* répond parfaitement au type commun de la 8e classe et semble dériver du thème par simple insertion de *o*. Mais, en se rappelant que l'idiome védique emploie *k*r-n*o-mi* et qu'en zend, le même verbe revêt la forme *kèrè-nao-mi*, on conviendra nécessairement qu'ici de nouveau la priorité appartient à la 5e classe. Puis encore, nous reportant à *kurmi*, usité dans la poésie épique de l'Inde, il semble assez légitime de conclure que ce verbe est trop anormal dans sa conjugaison pour rentrer dans un groupe régulier. Nous serions plus porté à regarder *karomi* comme le produit d'une altération euphonique que comme le résultat d'une dérivation normale.

L'éminent professeur de sanscrit à l'université de Louvain,

(1) On verra plus loin de quelle manière nous expliquons ce verbe.

Mgr de Harlez, enseigne la théorie que voici sur la formation grammaticale du verbe *karomi*.

La racine en serait *kur;* puis la désinence du présent s'y joindrait avec intercalation de *u*, d'où *kurumi*, tout comme les racines *rud*, *brû*, *an* ont produit *rôdimi*, *bravîmi*, *animi*. Cette insertion de voyelles est un pur accident et ne constitue pas un suffixe proprement dit qui permette d'établir une classe spéciale. Ensuite, par analogie des formes habituelles, on aurait eu *karomi* devant les terminaisons fortes, sauf à retrouver le thème aux désinences faibles *kur-mas*, *kur-vas*. Ces dernières formes, ainsi que *kuryâm*, recevraient ainsi une interprétation toute naturelle.

Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître que la supposition de Bopp a quelque chose d'ingénieux et se présente avec un côté singulièrement séduisant. Elle introduit une simplification notable dans l'analyse des formes verbales et ramène l'ancienne classification basée sur un empirisme plus ou moins sûr à des principes rigoureusement scientifiques.

Toutefois, en étudiant avec attention les thèmes de la 8e classe, la question se pose de savoir *si en réalité tous se terminent par une nasale*.

Les grammairiens hindous, en trouvant, par exemple, *kshinomi*, ont cru que la racine était *kshin*, ce qui les obligeait à voir dans *o* une caractéristique de flexion. Mais l'examen des formes correspondant aux onze thèmes de la 8e classe dans les divers idiomes indo-européens, voire certains dérivés du sanscrit lui-même semblent parfois insinuer le contraire.

S'il en était ainsi, l'observation de Bopp subirait une restriction et les radicaux dont il s'agit ne seraient plus distingués en rien de ceux de la 5e classe.

Disons, sans plus tarder, le résultat de nos recherches : des neuf racines que les lexiques hindous font finir par *n*, huit ne nous paraissent certainement pas l'avoir eu, à l'origine, comme lettre radicale. Ce sont *in*, *rn*, *kshan*, *kshin*, *gh*rn, *tan*, *man*, *san*, de telle façon qu'il faudrait les faire rentrer

directement dans le cas de la 5e classe. L'hypothèse de Bopp ne s'appliquerait plus alors qu'à *van* et à *t*rn. Nous verrons pourtant que même pour ces racines il n'est pas impossible de retrouver la trace d'un thème sans nasale.

Et pour tout conclure, voici comment nous modifierions certain paragraphe de la grammaire sanscrite : « Les verbes sanscrits se divisent en *neuf* classes ; la 5e comprend les verbes qui ajoutent à la racine le suffixe *nô*. Parmi les radicaux appartenant à cette catégorie, deux, savoir *t*rn et *van* ; perdent à cause de la nasale terminatrice l'*n* de liaison. La racine *k*r présente encore plus d'irrégularité, la combinaison normale des Védas, *k*r-*nô-mi*, étant devenue dans l'idiome classique, *kar-ô-mi* » (1).

Reste à justifier cette conclusion. Pour cela nous devons passer en revue tous les thèmes de la 8e classe et tâcher d'en déterminer l'exacte physionomie.

II.

C'est le *Dhâtupatha*, la célèbre compilation des racines d'après le système de Pânini, qui nous donne au § 30, 5, de l'édition Westergaard, les formes thématiques *rn* et avec gouna *arn*, d'où dérivent, suivant les lois de la 8e classe, rn-*o-ti* et *ar*n-*o-ti*.

Mais lorsqu'en ouvrant nos meilleurs dictionnaires sanscrits, celui de Williams Monier, par exemple, nous trouvons les racines *r*, *ar*, *rî*, *ri*, qui deviennent au présent r-n*o-ti*, *ar*-n*o-ti*, etc., il ne nous est pas malaisé de constater que *rn* n'est point un thème primitif et qu'une méprise des grammairiens anciens a seule maintenu la nasale de la racine (2).

(1) Une des plus récentes grammaires sanscrites, l'œuvre d'un savant belge, a déjà introduit cette modification. « La 8e classe, dit Mgr de Harlez, rentre dans la 5e, car tous les verbes qui la composent, *k*r excepté, ont le radical terminé par *n* ». (*Grammaire pratique de la langue sanscrite*, 1878, p. 72).

(2) Le dictionnaire de Williams Monier ne mentionne plus même

Cette opinion est aussi celle de Boethlingk et von Roth, qui, dans le grand dictionnaire de St-Pétersbourg, s'expriment ainsi au sujet de *arn*, *rn* : « eine aus *ar* gebildete Form ».

De plus, aucun des idiomes indo-européens apparentés au sanscrit ne conserve le moindre vestige de *n* : circonstance qui proteste singulièrement contre l'interprétation brahmanique. On s'en convaincra aisément en parcourant la liste des correspondants, qui nous est fournie par Williams Monier.

GREC.	LATIN.	GOTHIQUE.	LITHUANIEN.	IRLANDAIS.
ἄἴρω (αρ-jω)	*ar-o*	*ar-ja*	*ar-ù*	*ar*.
ὄρ-νυ-μι	*or-iri*	*air-us*	*or-jù*	

Il est au moins étrange de ne voir nulle part apparaître la nasale, quand aucune cause ne semble avoir amené sa suppression. Encore le fait ne serait-il pas si général (1).

Passons maintenant à *kshan* et *kshin*. Nous les considérons à la fois parce que plusieurs analogies portent à croire que la seconde racine est une simple modification de la première. Avant de démontrer cette assimilation, voyons ce qui concerne la nasale finale.

A côté de *kshin*, le dictionnaire nous présente *kshi*, qui est de la 5e classe. Nous rattachons à ce dernier thème les formes verbales de *kshin*. C'est aussi l'avis de Williams

de thème *rn*. Les formes qui s'y rattachaient sont rangées sous la racine *r*.

(1) Si l'on veut avec quelques étymologistes voir dans les noms de fleuves *Arnus, Ernus* et *Orna* des restes de la racine *rn*, l'apparition de la nasale dans ces mots n'a rien de contradictoire à notre affirmation. Il faut faire ici la distinction, dont il sera parlé plus loin, entre dérivés *primitifs* et *secondaires*. Ces dénominations géographiques viennent toutes du substantif sanscrit rn*a* « cours d'eau ».

Monier. Sans doute, il mentionne la racine *kshin*, mais uniquement pour se conformer aux usages reçus, car les écoles européennes n'ont pas définitivement rompu avec les traditions grammaticales de l'Inde ; toutefois il la range dans le 5e groupe, et non dans le 8e.

Outre ce témoignage d'autorité, nous avons quatre autres preuves à l'appui de ce que nous avançons. Le présent *kshênôti* qui se rencontre chez les écrivains sanscrits ne peut guère provenir de *kshin ;* pareille transformation n'est pas dans les habitudes de la langue.

En second lieu, le verbe grec *κτί-ννυ-μι* que l'étymologie assimile avec raison à *kshi-nô-mi* (1) n'a point de nasale au radical. En effet, ne nous y trompons pas, le double ν appartient certainement au suffixe et doit s'expliquer par le procédé propre à l'idiome hellénique de redoubler les liquides après une voyelle. A cet égard, les formations similaires de *τί-ννυμι, ζέ-ννυ-μι, κρεμά-ννυ-μι, ρώ-ννυ-μι,* etc., ne laissent aucun doute.

Puis on rencontre encore *kshi-nâ-mi* de la 9e classe, qui témoigne également en faveur d'une racine *kshi*.

Enfin, comme preuve de l'existence d'un thème plus primitif *kshi* au lieu de *kshin*, on peut invoquer le substantif avestique *khshi* (2), qui signifie « plainte, dommage ». M. Spiegel n'hésite pas d'ailleurs à mentionner un thème *khshi* « nuire », dans sa nomenclature des racines verbales de l'ancien éranien (3).

Quant à *kshan*, s'il est vrai que les lexiques hindous ne parlent pas d'une forme *ksha*, il y a cependant quelque présomption pour une racine *kshâ*. En effet, les dictionnaires donnent le thème *kshâi*, dans lequel il n'est pas possible de

(1) Cet exemple n'est pas le seul d'une sifflante (*sh*) transformée en dentale. Nous verrons plus loin *kshan* et *κταν*. Il y a aussi *ἄρκτος* et r*ksha* pour * *arksha*, puis *χθαμαλος* (*χαμαλος*) et *kshamâ* (Bopp, *Grammaire comparée*. Traduction Bréal, t. I, p. 51). De même *kshayati* « il possède » et *κτάομαι*.

(2) *Yaçna*, 70, 75.

(3) *Vergl. Gram. der alter. Spr.*, p. 109.

voir autre chose que *kshâ*, d'après la théorie de Bopp sur les diphtongues finales. Ajoutons que les dérivés *kshâ-ma*, *kshâ-ti*, *kshâpayati* (causatif védique) (1), se comprendraient assez difficilement sans l'existence d'une racine *ksha*.

En outre, les mots sanscrits *ksha-tra*, *ksha-triya*, ainsi que les formes grecques ἔκτακα, ἔκτα, κτάμεναι, κτάς, ἐκταθην, ἐκτάμην, κτέω, insinuent assez le fait d'un thème *ksha*. Ajoutons que le participe *kshata* et le présent *kshayati* semblent bien indiquer une racine *ksha* à voyelle brève, comme du reste nous conclurons tout à l'heure à des thèmes *ma*, *ta*, employés simultanément avec *man*, *tan*. Sans doute, d'après les grammairiens de l'Inde, le présent *kshayati* appartient à la racine *kshi*. Mais si, comme le dit très justement M. Regnaud, « nous n'avons pas le respect superstitieux des classifications hindoues » (2), rien ne doit nous empêcher de retrouver dans *ksha-ya-ti* la même racine *ksha* que dans *ksha-no-ti*.

Maintenant, cette identité de *kshâ* et de *kshan*, a-t-elle de quoi nous étonner ? Est-elle sans exemple ? Rappelons-nous *bhan* et *bhâ*, *khan* et *khâ*, en grec χαίνω pour * χανjω, comme βαίνω de βα et d'où χάος ; rappelons-nous *jan* en face de *jâ*, qui a produit les composés *jâ-ta*, *jâ-nu*, *jâ-ya* et donné en grec le parfait γεγάα de la racine γεν.

Une explication du même genre s'applique entièrement à trois autres thèmes de la huitième classe, *man*, *tan*, *san*. Depuis longtemps, les philologues ont fait remarquer l'assimilation de *mâ* « mesurer » et de *man* « penser » et établi la dérivation de ce dernier sens du premier.

De même avec *tan* et *tâ*. Il faut bien admettre une racine *tâ*,

(1) Il ne faut pas confondre *kshâpayati*, forme usitée dans les Védas pour le causatif de *kshan*, avec la racine *kshap* de la 10e classe donnant *kshapayati*.

(2) P. Regnaud, *Nouveaux aperçus sur le vocalisme indo-européen*, 1883, pp. 7 et 8. — A ceux qui s'étonneraient de voir traiter si lestement les racines sanscrites, nous pouvons encore signaler l'appréciation de M. Dutens sur la forme *empirique* et *traditionnelle* de ces racines, forme souvent si peu fondée en réalité. (*Essai sur l'origine des exposants casuels en sanscrit*, p. 161.)

quand on est en présence de mots tels que *tâ-ti*, *tâ-nâ*, d'autant que leur signification ressort entièrement de l'idée d' « étendre » du thème *tan*. En effet, *tâti* veut dire « descendant, fils » ; or le fils n'est-il pas une *extension* de la race?

Le sens de *tâna* est « fil » ; en grec τόνος. Sans aller à ces conjectures, il existe en sanscrit un radical *tây* « étendre », d'où *tây-a-tê*. Il est plus probable que la vraie forme est *ta* et par elle peut s'expliquer peut-être le passif *tâyatê* de *tan* (1). Nous en dirons autant de *khâyatê*, *jâyatê*, passif irrégulier de *khan* et *jan*, sans oublier *sâyatê* de *san*.

Pour ce dernier thème, il y a de plus les dérivés *sâ-nu*, *sâ-ta*, *sâ-ti*, qui témoignent d'une racine *sâ*.

Cependant en fait, si l'on excepte les flexions passives de *san*, *tan*, ainsi que le verbe *mâ*, primitif de *man*, il faut bien reconnaître que les radicaux *kshan*, *tan*, *man*, *san* ont prévalu et s'il n'est pas invraisemblable de remonter à des types plus archaïques *ksha*, *ta*, *ma*, *sa* dont nous avons signalé les traces, il n'en reste pas moins certain que la conjugaison de *kshanômi*, *tanômi*, etc., se tire des thèmes *kshan*, *tan*, etc., suivant les règles de la 5e classe, mais avec l'anomalie que nous avons indiquée, savoir la chute de la nasale terminatrice devant le suffixe.

Ainsi, pour avoir établi un point de contact entre *kshan* et *ksha*, *tan* et *ta*, nous sommes loin de prétendre que ces dernières racines ont régi les dérivations verbales : les faits protestent avec évidence contre cette assertion. Cependant le contraire a eu lieu parfois dans les idiomes congénères. Il paraît assez admissible que la racine de κτείνω, καίνω est κτα, κα et non pas κταν, καν. Le gothique *ska-tha* et le nouvel-allemand *scha-den* appuient cette opinion.

De même pour τάνυμαι, τείνω, comme le montrent τέταμαι, ἐτάθην. Cette affirmation a un fondement assez solide dans le parallélisme de ἐκρίθην, ἐπλύθην, κέκλιμαι de κρι, πλυ, κλι

(1) C'est ainsi que certains grammairiens assignent aussi pour *dâ* « donner » une forme *dây*. (Williams Monier, *Dictionnaire sanscrit*.)

On se rend mieux compte ainsi de la disparition du ν à l'aoriste passif et au parfait de quatre verbes liquides.

Cette anomalie, qui jusqu'ici intriguait passablement les grammairiens, n'aurait plus rien que de très naturel. Pourtant, il est juste d'observer qu'on rencontre πλυντέον, πλύνος, κλίνη.

Que prouvent ces formes? Que la racine soit πλυν, κλιν? Pas nécessairement. Elles montrent que ces dérivés sont *secondaires*, c'est-à-dire se tirant non pas du thème primitif, mais de formes radicales subsidiaires. C'est ainsi qu'en sanscrit, nous trouvons *ishta* de *yaj*, *ûdha* de *vah*, *krntatram* de *krt*, aux temps spéciaux *krnt*, et en latin *lingua* de *lingo* (racine *lig*, ce que prouve le diminutif *ligula)*.

Avant d'aller plus loin, il nous faut revenir sur nos pas pour démontrer ce que nous affirmions de l'identité de *kshin* et de *kshan*.

On a vu que *kshan* se présente aussi sous la forme de *kshâ*. Dès lors en se reportant aux exemples suivants, l'assimilation devient très acceptable. Le sanscrit emploie simultanément *pî* et *pâ* (πίνω) ; *gî* et *gâ* (βίβημι, vieux-allemand *gâm*) ; *dâ* et *dî*, « diviser, partager (δα-ίω, δα-σ-μός), *hâ* et *hî* (χά-σκ-ω, latin *hi-sc-o*, vieux-allemand *gî-ê-m*).

Pour rendre l'analogie plus frappante et prévenir l'objection qui peut surgir de la voyelle longue, citons encore *mâ* et *mi*, d'où *mita* « mesuré » et *miti* « mesure ». Enfin, en grec n'avons-nous pas κτι et κτα dans κτίννυμι, ἔκτανον ?

Mais nous n'avons pas tout dit au sujet de la forme primitive des racines *man*, *tan* et *san*.

Pour *man* et *tan*, il y a les participes *mata*, (cfr μέμαμεν, μέματε, μεμάασι, μέματον, μεμάτω, μεμαώς, μέμασαν et ματός dans αὐτόματος), *tata* (cfr τέταται, ἐτέτατο, τεταμένος) et le latin *manus* qui accusent une voyelle brève.

Benfey objecte que la voyelle longue serait devenue brève à cause de l'accentuation, par exemple dans *ma-nú* (1).

(1) *Orient und Occident*, t. III, pp. 213 et suiv.

Il est plus vraisemblable d'admettre, avec Schleicher (1) et Curtius (2), l'antériorité de la voyelle brève sur la voyelle longue, les racines indo-européennes renfermant généralement une voyelle brève.

Nous ne saurions non plus souscrire pour l'explication de ces participes *kshata*, *mata*, *tata*, à l'interprétation de MM. de Saussure (3) et Brugmann (4). D'après cette théorie, l'*a* de *kshata*, *mata*, *tata* est le coefficient vocalique d'une lettre appelée *nasale sonnante* et de même nature que les liquides *l* et *r*. Cette nasale s'évanouit dans plusieurs cas, mais elle laisse sa trace. Ainsi *kshata*, *mata*, *tata* sont pour * *ksh*n*ta*, * m*n*ta, * t*n*ta.

Pourtant, l'existence de la nasale sonnante est loin d'être démontrée à nos yeux. Dans l'équation *vrta* : *vrnomi* = *tata* : *tanomi*, qui formule le système de M. Brugman, il n'y a aucune parité entre *vrta* et *tata*.

Car toujours la voyelle linguale *r* laisse sa trace : celle de la nasale sonnante est le sillon du navire sur la mer ou le vol de l'oiseau dans l'air. Ou plutôt, en se plaçant à un autre point de vue, on peut établir une parité entre *vrta* et *tata*, mais elle n'est pas à l'avantage du nouveau système. On a en effet *vr-no*, *ta-no*, en avestique *vere-nao*. La nasale disparue, il reste *vr*, *ta*, *vere*, et au participe il vient *vrta*, *tata*, *vereta*. Où est la nasale sonnante ? Du reste, même pour *r* lingual, le zend *vere* prouve bien que ce n'est pas une voyelle pure, mais une consonne appuyée d'une voyelle, *er* (5). Mais n'insistons pas davantage pour le moment ; nous aurons à revenir sur ce point.

Quant au rapprochement de *ma-nus*, proposé par Cors-

(1) *Beiträge*, t. II, p 92.
(2) *Grundzüge der gr. Etym.*, t. II, p. 385.
(3) *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, passim, et surtout pp. 21, 22, 23.
(4) *Die achte Conjugationsclasse des altindischen*, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, t. XXIV.
(5) M. Regnaud partage tout à fait cette manière de voir. (*Nouveaux aperçus* etc., p. 27.)

sen (1), il faut prévenir une objection. Ce terme n'insinue-t-il pas plutôt une racine *man* que *ma ?* Cette objection doit tomber, semble-t-il, devant le grand nombre des mots latins terminés en *nus*, où l'*n* apparaît comme lettre intercalaire. Rappelons seulement *som-nus* pour * *sop-nus* (cfr *sop-io)*; *mag-nus*, comparé à *maha* et à μέγας ; *cor-nu* à côté de κέρας ; *reg-num* et *regere*.

Il est bon de noter que dans plusieurs mots latins la terminaison *nus*, *na*, *num* est celle d'un ancien participe (2). Sans doute cette formation est, de bonne heure, sortie de l'usage : mais elle a persisté dans un certain nombre de termes qui sont devenus soit des adjectifs, soit des substantifs. Par exemple *plenus* de *pleo*, *vanus* pour **vacnus*, *dig-nus (dicnus)*, **do-num* et en grec ἀγ-νός, στυγ-νός, σεμ-νός, comparé à ἅζεσθαι, στυγεῖν, σέβεσθαι.

L'ouvrage déjà plusieurs fois cité du Dr Spiegel fournit un nouvel indice pour une racine *tâ* que nous affirmons avoir existé parallèlement avec *tan* (3). En effet, le savant éraniste conclut à la présence en bactrien d'une racine *tâ*, qui lui paraît subsister dans les mots avestiques *tâta*, *tâd*, *tâya*.

Du reste, le sanscrit possède une racine *tây* (4) dont le *Dhâtupatha* (14, 18) nous assure l'existence et dont les lexicologues ont récemment signalé des traces. M. E. Müller nous donne *tâinam* (5) et M. Zachariae a relevé cinq fois la forme *tâyine* (6). Or, si l'on veut bien se rappeler ce que nous disions plus haut des racines à diphtongues, on en conclura que la racine *tây* suppose un thème vrai *tâ*.

(1) *Kuhn's Zeitschrift*, t. III, p. 300.
(2) Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 270.
(3) Page 105.
(4) Cfr *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, t. III, p. 303.
(5) *Beiträge zur Grammatik der Jainasprache*, p. 52.
(6) D'abord dans une citation du *Samkshiptasâra* de Kramadîçvara, dans le *Yogaçâstra* d'Hemacandra I, 1 ; IV, 274 ; III, 240, et dans le *Catrumjayamâhâtmya*, XI, 1. Voir *Bezzenberger's Beiträge*, t. V, p. 62, et *Beiträge zur indischen Lexicographie*, p. 76.

C'est d'ailleurs une frappante analogie que celle du grand nombre de racines verbales qui en zend comme en sanscrit ont la forme nasalisée à côté du thème vocalique.

Nous pouvons ajouter aux exemples déjà cités *stâ* et *stan* (bactrien et sanscrit) « voler » ; *zan* et *za* (bactrien), en sanscrit *jan* et *jâ*, en grec γεν et γα dans γε-γά-α (cfr ἐκγεγάμεν, ἐκγεγαυῖα, ἐκγεγαῶτα, ἐκγεγάτην). Ces derniers exemples surtout sont concluants pour montrer que le participe sanscrit *jâta* n'est pas, comme on pourrait l'objecter, une compensation pour **janta*, mais qu'il dérive directement de la racine *ja*, dont l'existence nous est attestée par certains cas du mot *jâs*, savoir l'ablatif et le génitif singulier et l'accusatif pluriel *jas*.

En résumé, nous nous en tenons pour l'explication des formes *mata*, *tata*, *vâta*, *sâta*, à l'opinion de M. Delbrück, lumineusement exposée dans son ouvrage *Das altindische Verbum* (1). Tous ces participes attestent clairement, d'après lui, l'existence des racines *mâ*, *tâ*, *vâ* et *sâ*.

L'hypothèse ancienne qui faisait venir *tata* de **tanta* et celle plus récente qui dérive *tata* de **tnta* sont également inutiles.

On a essayé de démontrer le caractère vocalique primitif du thème *san* par des rapprochements avec le grec ἀνύω, αὐθ-εν-της et le latin *sino*, dont le participe *situs* insinuerait une forme radicale non nasalisée (2). C'est défendre une

(1) Voir pp. 93, 95, 117, 124, 166 et 168. — Pour mémoire seulement nous citons l'opinion de M. P. Regnaud, *Mélanges de linguistique indo-européenne*, pp. 34-36. M. Regnaud considère tous les verbes grecs et sanscrits dont la racine est terminée par une nasale comme syncopés de formes plus larges terminées par *s*, représentant un ancien groupe *sk* - *ksh*. Après ce que nous venons de dire, on conçoit que cette hypothèse nous sourit peu, et malgré l'estime que nous professons pour les travaux philologiques de M. Regnaud, il nous est impossible au cas présent de partager son opinion. Ce n'est pas ici le lieu de la discuter, mais nous disons d'une façon générale que cette syncope des racines verbales de la 5e classe et de la 8e classe, réduites de - *nsk* à un thème vocalique, nous paraît peu démontrée.

(2) Gustav Meyer, *Die mit Nasalen gebildeten Präsensstämme des Griechischen*, pp. 8, 9, et de Saussure, *Mém. sur le syst. primitif des voy. indo-europ.*, p. 22.

bonne cause par de mauvais arguments. Car il reste très douteux que *situs* appartienne vraiment à la même racine que le verbe *sino*. Du reste, le grec ἀνύω indique plutôt une racine ἀν; sans cela, si le thème était terminé par une voyelle, la formation régulière exigerait ἀννύω. Il y a enfin le bactrien *han* (1) et le germanique *sinnan* qui semblent peu favorables à l'hypothèse d'une racine *sa*.

Nous ne voulons, on le voit, dissimuler aucune des difficultés que rencontre notre thèse. Toutefois en ce qui concerne la racine *san*, les dérivés *sâ-nu*, *sâ-ta*, *sâ-ti*, témoignent suffisamment d'une racine *sa*, comme nous l'avons indiqué précédemment.

M. Froehde a confirmé ces inductions; car il enseigne aussi que le thème *sâ* se retrouve dans la forme *syati* qu'il fait venir de **sâ-ya-ti* (2). Enfin Grassmann (3) affirme explicitement la racine *sa* et Fick décompose *sanoti* de la manière suivante : *sa-noti* (4). Il ne doute donc pas du thème *sa*, qu'il mentionne en outre au même titre que *san*.

Mais voici une induction plus forte. Le Rig-Véda emploie le participe parfait *sa-sa-vân* (5), qui a gardé très évidemment la racine *sa*.

Cette forme gêne les partisans de la nasale sonnante et ils voudraient bien la rejeter.

M. de Saussure fait remarquer qu'elle est seule de son espèce et que souvent elle répugne au mètre : assertion gratuite.

Grassmann, Delbrück et Fick proposent *sasanvan* et M. de Saussure conjecture *sasâvân* comme parallèle à *sâta*, *sâyate* (6). Ces explications nous paraissent créées pour le besoin de la cause. Quant à nous, nous n'avons pas à re-

(1) Cité par Spiegel, *Vergl. Gram. der alter. Spr.*, p. 129, et par Fick, *Vergl. Wört. der indo-germ. Spr.*, p. 194.
(2) *Beiträge* de Bezzenberger, t. VI, 1880, pp. 162, 163.
(3) *Wörterb. zum R. V.*, p. 1465.
(4) *Vergl. Wört. der indo-germ. Spr.*, p. 194.
(5) *Sasavânsas*. Rig-Véda, X, 148, 1.
(6) *Mém. sur le système prim. des voyelles ind.-europ.*, pp. 22 et 25. Aussi Bartholomae, *Kuhn's Zeits.*, t. XXVII, p. 343.

manier un texte dans l'intérêt de notre système et c'est un grand avantage.

Il reste à examiner les trois racines *gh*rn, *van* et *t*rn.

De la première, nous pouvons répéter ce que nous disions de *rn* et *kshin*. Parallèlement au thème terminé par une nasale, nous avons une forme *ghr*, *ghar*, appartenant à la cinquième classe. Un grand nombre de composés se tirent de ce radical et ceux que les glossaires hindous rapportent à *gh*rn trouvent encore leur application très naturelle dans notre hypothèse. Ainsi *gh*rn*a* et *gh*rn*i* peuvent également se décomposer *gh*r-n*a*, *gh*r-n*i*.

Deux dérivés pourtant semblent plus réfractaires et se refusent à cette décomposition. Ce sont *gh*rn*âlu* et *gh*rn*in*; mais qui nous assure que *gh*rn*âlu* est tiré immédiatement du thème et non pas du substantif *gh*rn*a*? En d'autres termes, pour parler le langage de la grammaire, *âlu* est-il ici suffixe de formation ou de dérivation? Il est ordinairement rangé dans cette dernière catégorie, ainsi que *in*. *Gh*rn*in* vient donc de *gh*rn*a*, comme *balin* de *bala*.

Une autre présomption pour la forme *gh*r est fournie par le fait qu'aucun des idiomes apparentés n'a gardé la nasale.

ZEND.	GREC.	GOTHIQUE.	GERMANIQUE.
gar-éma	θέρ-ω	*var-mja*	*warm*
(sanscrit : *ghar-ma*)	θέρ-μα		

Pour ce qui est de la racine *van*, il faut bien admettre la nasale. Il ne nous reste aucun indice certain d'une forme *va*.

Toutefois dans l'hymne 72 du IXe Mandala du Rig-Véda, se rencontre le précatif *vasimahi* (1), qui régulièrement aurait

(1) *Rig-Veda*, IX, 72, 7. C'est le dernier mot du vers.

dû être *vansîmahi* ou du moins *vâsîmahi* par compensation, comme dans les participes *vâta* et *sâta* de *van* et *san* : ce que toutefois nous n'admettons pas.

Aurait-on dans *vasîmahi* l'indice d'un thème *vâ* ? Il serait peut-être imprudent de l'affirmer positivement ; car nous n'avons rencontré aucun témoignage pour appuyer cette conjecture. Dans leurs dictionnaires, Grassmann, Boethlingk et von Roth émettent l'idée que les nécessités du mètre ont pu donner *vasîmahi* pour *vansîmahi*. Cependant ces exigences métriques ne sont pas péremptoirement démontrées et, tant qu'elles ne le sont pas, nous avons quelque droit de citer *vasîmahi* en notre faveur.

Il faut, croyons-nous, rejeter comme incertain le rapprochement proposé par Kuhn avec le grec γάνυμαι, où, du reste, il est impossible de voir un thème vocalique (1).

En tout cas, on peut toujours expliquer *vanomi* par la suppression de la nasale du suffixe au contact de celle de la racine.

De grandes incertitudes planent sur la physionomie exacte de la racine *tr*n. Elle signifie primitivement « manger » et se dit en particulier des herbivores. Le mot dérivé *tr*n*a* veut dire « gazon, herbe ».

S'il faut en croire Williams Monier, ce thème aurait des affinités avec la racine *trd* et n'en serait qu'une modification, mais nous ne possédons aucun indice pour déterminer si la nasale appartient ou non au radical. La philologie comparée en rattachant à *trn* le gothique *thaurnas*, l'anglo-saxon *thorn*, le russe *tern* et l'allemand *dorn*, où apparaît la nasale, semblerait prouver que celle-ci fait vraiment partie du type originel. Seul l'irlandais *dreas*, *dris*, insinue une racine *tr*.

On peut aussi admettre que les deux racines *tr*n et *trd*, identifiées par Benfey et Monier Williams, ne sont pas primitives et que l'une et l'autre représentent un développement

(1) *Zeitschrift* de Kuhn, t. II, p. 461.

ultérieur de la racine pure *tr*, *tar* : *tr-no-ti* ne serait ainsi qu'un doublet de *tar-a-ti*. La signification identique de ces différentes racines, qui toutes veulent dire « traverser, transpercer, forer », est encore un indice de leur parenté originelle. On ne doit pas perdre de vue combien est fréquent en sanscrit le renforcement des racines par *n* et *d* (1).

III.

Nous traiterons à part la racine *kr* à cause de son caractère tout à fait anormal.

Nous avions adopté comme on l'a vu plus haut l'hypothèse de Mgr de Harlez, qui admet comme thème principal du verbe *karomi* la racine *kur*, d'où *kurmi* dans le style épique ; forme qui est demeurée devant les désinences faibles *kur-mas*, *kur-vas* ; mais qui s'est modifiée en *kar*, par analogie, devant les terminaisons fortes *kar-omi*, *kar-oti*.

Le Dr Klatt, dans le résumé des travaux relatifs à l'Inde paru en 1880, nous a fait l'honneur de mentionner notre petit travail sur la huitième classe des verbes sanscrits (2). Mais il ajoute que nous aurions dû tenir compte de l'opinion de M. Brugmann dans la matière qui nous occupe.

Nous répondons d'abord qu'en publiant notre théorie sur la huitième classe des verbes sanscrits nous n'avions pas cru devoir réfuter toutes celles qui sont contraires à la nôtre.

Mais puisqu'il est demandé compte de ce silence, on voudra bien nous permettre d'exposer ici en deux mots les principales raisons qui nous séparent de la nouvelle école linguistique.

(1) Cfr Fick, *Vergl. Wört. der indo-germ. Spr.* dans le chapitre *Wurzeln und Wurzeldeterminative*, pp. 970 et suiv. ; pp. 994 et suiv. Nous citons la 2e édition de 1871.

(2) *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre* 1880, p. 14. Ce bulletin n'a paru que vers le mois d'août 1883, d'abord dans la *Zeitschrift der D. M. G.*, puis à part.

Aussi bien ce ne sera pas sortir du sujet, car la divergence porte surtout sur la racine *k*r. Nous aurons ensuite à justifier notre manière de voir quant à la théorie de la nasale sonnante, dont il a été déjà question plus d'une fois. Ce sera l'occasion de remuer une des questions les plus actuelles et les plus agitées de la philologie comparée.

Nous venons de rappeler que la racine *k*r devient *karo* aux formes dites fortes et *kuru* aux désinences faibles.

M. Brugmann argumente de la disparition du second *u* aux premières personnes du pluriel et du duel pour conclure que cet *u* n'est pas un vrai suffixe. On lui objecte que les racines de la 5e classe terminées par une voyelle subissent la même perte ; il répond que, dans ce dernier cas, la 5e classe a imité le verbe *karomi*. Mais pourquoi ne serait-ce pas le contraire ? Est-il bien rationnel de supposer une catégorie *entière* très déterminée de racines imitant régulièrement un *seul* verbe des plus irréguliers ?

Mais pourquoi le suffixe *u* dans *karo* ne serait-il pas l'équivalent exact du suffixe *nu* de la 5e classe ?

A cette raison M. Brugmann oppose une réponse inverse, c'est *kar* qui cette fois a imité la 5e classe. Cette mutualité offre peu de vraisemblance. Si *k*r s'était formé sur le modèle de la 5e classe, on aurait eu *kuromi* et non *karomi ;* car à la 5e classe le thème reste intact.

Enfin, si la disparition du suffixe dans certains cas prouve que ce suffixe n'est pas un véritable suffixe, il faut conséquemment nier que l'*a* de la 1re et de la 6e classe soit un suffixe, puisqu'il tombe devant *a ;* il en est de même pour l'*i* de la 9e classe.

M. Brugmann fait encore valoir la chute de l'*u* à l'optatif *kuryâm*. Remarquons d'abord que cette chute a lieu seulement à l'actif et que le moyen donne *kurvîya*. Dire que *kuryâm* n'est point pour **kurvyâm*, parce que *turyâm* n'est point pour **turvyâm*, c'est conclure d'un cas à un autre, sans qu'il y ait la moindre analogie entre les deux cas. Ensuite dans *kuryâm*, l'*u* est tombé devant une autre semi-voyelle,

il reste dans *kurvîya* parce qu'il est suivi d'une voyelle. Si donc la chute de l'*u* a sa raison dans *kuryâm*, elle devient sans valeur pour l'argumentation de M. Brugmann. Du reste, l'existence des formes *kurvîya*, *kurvâna*, etc., répond suffisamment à l'objection.

Si l'*u* de *tarute*, sur lequel on se base, n'est pas un suffixe, parce qu'il se retrouve dans *tarutar* et autres mots de ce genre, alors l'*a* de *vepa*, *vaha*, *raja*, etc., ne l'est pas davantage, puisqu'il persiste dans *vepathu*, *vahatu*, *rajata*. L'*i* des thèmes *rud* (*rodîmi*), *svap*, *an*, *çvas*, que M. Brugmann a rapproché de l'*u* de la 8e classe, ne peut, à notre sens, servir de point d'analogie. Il n'est employé qu'à trois formes devant une consonne et ne s'étend ni à l'optatif, ni aux participes. On dit *rudîya*, *rudant*, tandis que *kr* fait *kurv-iya* et *kurv-ant*.

Un autre motif, celui-ci plus général, nous empêche de nous rallier au savant travail de M. Brugmann. Il ne ramène directement dans la 5e classe que *quatre* thèmes verbaux savoir : *rn*, *kshin*, *gh*rn, *t*rn. Les autres trouvent leur explication dans la nasale sonnante.

Or, l'existence de cette lettre reste à nos yeux fort problématique et nous avons contre elle deux griefs principaux : elle ne nous paraît pas démontrée et soulève de sérieuses objections qu'on n'a pas réfutées.

M. de Saussure, dans son remarquable *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (1), a groupé les arguments les plus saillants qui parlent en faveur de l'hypothèse des nasales sonnantes. Il nous suffira de les réfuter brièvement.

Il y a d'abord *une forte présomption pour que les nasales aient pu fonctionner comme les liquides* r, l.

On ne saurait, à notre avis, établir de parité entre les liquides sonnantes et les nasales sonnantes. En effet, il reste des vestiges de la liquide ; presque toujours elle a pris la fonction d'une consonne appuyée d'une voyelle.

(1) Pages 42 et suiv.

Remarquons en outre avec M. Regnaud que « si le sanscrit possède un signe particulier (*r*) pour représenter la liquide sonnante, il est dépourvu du même avantage en ce qui regarde la nasale sonnante (1). » Aussi doit-on bien convenir que les nasales sonnantes ont disparu comme telles du domaine indo-européen. Mais l'école nouvelle a cru apercevoir leur trace dans certains phénomènes vocaliques et c'est là son second argument.

En effet, *certaines variations du vocalisme au sein d'une même racine qui s'observent dans plusieurs langues concordamment s'expliquent par cette hypothèse.*

Nous ne pouvons songer à passer en revue dans les limites de cette courte notice toutes ces variations, qui sont surtout l'allongement des voyelles devant des nasales disparues, le renforcement de ces mêmes voyelles ou la vocalisation de la nasale. Mais, dans un livre remarquable, M. Johann Schmidt a rendu compte de tous ces phénomènes de la manière la plus satisfaisante sans avoir besoin de recourir à la nasale sonnante (2).

Troisième argument. *Les faits phonétiques vérifient l'identité des deux espèces de nasales sonnantes, celles que produit la chute d'un* a (τατός, tata *pour* *tnta) *et celles qui proviennent de l'adjonction d'une désinence commençant par une nasale* (ἥαται).

Encore une fois ces faits peuvent recevoir une autre interprétation au moins également plausible, et nous croyons avoir montré que les formes τατός, *mata*, *tata*, *kshata*, constituent une preuve de l'existence d'une racine primitive *ta*, *ma*, *ksha* (3). Quant à ἥαται, δεικνύασι, ces formes ne présentent aucune difficulté : il y a longtemps qu'on en donne une explication très rationnelle.

(1) *Nouveaux aperçus sur le vocalisme indo-européen*, 1884, p. 15.

(2) *Zur Geschichte des indogermanischen Vocalismus*, 2 vol. Voir surtout t. I, pp. 33-43, 98-112, 147-165.

(3) M. Schmidt, *Op. cit.*, t. I, p. 121, montre que α peut venir de αν par l'intermédiaire de α long, et M. Regnaud admet que les racines à nasales s'affaiblissent en sanscrit et en grec par la perte de la nasale. (*Nouveaux aperçus*, etc., p. 16.)

On invoque encore *l'avantage d'unifier les désinences et de supprimer les doublets* -anti, -nti.

Cet avantage est peu de chose et en tout cas ne saurait constituer un argument sérieux en faveur de la nasale sonnante.

Enfin, *cette théorie supprimerait les contradictions qui naissent de l'idée du rejet des nasales pendant la période proethnique*. Car elle pose en principe que dans la langue-mère aucune nasale n'a disparu.

Mais ce principe n'est pas du tout évident, et M. de Saussure prévoit lui-même l'objection très sérieuse qu'on peut lui opposer de la désinence *-vans* devenant *ush*. Car le grec -υια représentant *ushi* semble indiquer que la forme est proethnique. En outre la nasale sonnante eût donné *-vas*.

A cette difficulté MM. Brugmann (1) et de Saussure (2) répondent que précisément la forme primitive du suffixe est bien *-vas*. Il n'aurait reçu la nasale aux cas forts que dans le rameau indien par voie d'analogie. A preuve, le nominatif *anadvân* de la racine *vah* ou *vadh* et le substantif *pumân* dont l'instrumental *pumsa* suppose un thème *pumas*.

Cette réponse ne résout pas l'objection, car M. Hillebrandt a très judicieusement fait observer que l'*n* du nominatif et de l'accusatif singulier et du nominatif pluriel *vidvân*, *vidvânsam*, *vidvânsas*, ne trouve pas son explication dans l'hypothèse de M. Brugmann (3).

A son tour, M. Schmidt a fait ressortir combien les deux formations différentes *çvabhis* et *çunas* protestent contre la théorie de la nasale sonnante (4).

Voici les solutions diverses proposées à ces difficultés par MM. de Saussure et Brugmann.

Le premier enseigne que le groupe *u* + *n* peut donner *un* ou *vn* = *va*. « Or, la langue se décide pour la première ou pour la seconde alternative suivant que le groupe est suivi

(1) *Zeitschrift* de KUHN, t. XVIV, p. 69.
(2) *Mém. sur le syst. primitif*, etc., p. 43.
(3) *Beiträge* de BEZZENBERGER, t. II, p. 324.
(4) *Ienäer Literaturzeitung*, 1877, p. 735.

d'une voyelle ou d'une consonne (1). » On aura donc ici *çvnbhis* = *çvabhis*.

C'est fort ingénieux, mais, malheureusement, gratuit, et l'on peut demander à M. de Saussure pourquoi l'on a au contraire *pumbhis* et non pas *pumabhis ?* Du reste, M. Brugmann accorde qu'on devait attendre *çunbhis* et il ne nie pas que *çvabhis* puisse être de formation récente. Toutefois on peut admettre une série *çvân*—, *çva*— et *çu*n—, comme on a *ukshan*—, *uksha*—, *uksh*n— (2).

A cela on réplique que *ukshnbhis* est au moins une reconstruction inutile, puisque dans *dhanibhis* de *dhanin*, on signale la même absence de nasale que dans *ukshabhis*. M. de Saussure ne se tient pas pour battu. « Les thèmes en *in*, dit-il, sont des formations obscures et récentes qui ont cédé à l'analogie des noms en *an* (3). »

Franchement, nous ne savons rien de plus défini dans la grammaire sanscrite que les thèmes en *-in*, et on les rencontre fréquemment dans les monuments les plus anciens de la littérature sanscrite. En outre ce n'est certes pas à l'analogie des noms en *-an* qu'ont cédé les thèmes en *-in*. Une même cause les a produits tous deux ; c'est-à-dire que l'emprunt d'une pseudo-désinence, fait à la déclinaison en *-n* par celle en *-a* ou *-i*, a eu probablement pour point de départ une fausse assimilation de *açmanâ*, *veçmanâ* à *dattena*. Pour les noms en *-i*, l'erreur était d'autant plus facile qu'auprès des noms en *-i* se trouvent des noms en *-in*, parents et synonymes des premiers : par exemple, *ghâti*, *ghâtin ; nandi*, *nandin* (4).

Mais ces objections de détails, présentées par M. Schmidt contre la théorie de la nasale sonnante, sont peu de chose en présence des critiques fondamentales, formulées par M. Re-

(1) *Mém. sur le syst. primitif*, etc., p. 43.
(2) Brugmann et Osthoff, *Morphologische Untersuchungen*, 3e partie, p. 122.
(3) *Ibid.*, loc. cit., p. 44.
(4) Dutens, *Essai sur l'origine des exposants casuels en sanscrit*, p. 269.

gnaud dans son cours de l'année 1883 à la Faculté des lettres de Lyon. Les voici brièvement énoncées (1).

Pourquoi dans des formes considérées comme faibles, la nasale sonnante développe-t-elle en grec et en sanscrit la voyelle la plus forte *a* ? Explique-t-on comment le latin ne présente jamais l'*a* comme partie vocalique dégagée des sonnantes, mais bien *o*, *u*, *e* et même *i* ? Exemples :

O.	U.	I.
Mrta = *mortuus*,	*rksha* = *ursus*,	*rta* = *ritus*,
	vrka = *lupus*,	
	E.	
	krmi = *vermis*,	
	strnâmi = *sterno*,	
	**vlnâmi* = *vello*.	

Si α représente *exclusivement* l'état faible devant une liquide ou une nasale, pourquoi a-t-on βελός et non βάλος, μενός et non μάνος, *genus* et γενός ?

Après ces considérations que nous abrégeons, il nous paraît, pour le moment, plus prudent et plus sage, d'adhérer à la conclusion de M. Regnaud, malgré la vogue dont jouit l'école nouvelle.

« Si l'on accorde qu'au moins en latin *e* peut représenter et représente, en effet, très souvent un *a* indo-européen affaibli ; si l'on compare, en outre, *gantum* et *kartum* à *gata* et *krta*, μανθάνω à μάνος, etc., puis qu'on se reporte aux séries: *tata*, τατός, *tentus ; nama* et *naman*, ὄνομα, *nomen ; daça* et *daçan*, δέκα, *decem*, etc., ne paraîtra-t-il pas infiniment plus vraisemblable de supposer que les racines, les suffixes et les désinences à nasales sont susceptibles de s'affaiblir, en sanskrit et en grec, par la perte de la nasale et en latin par l'affaiblissement de la voyelle qui la précède, que de recourir à l'hypothèse si subtile des nasales sonnantes (2) ? »

(1) *Nouveaux aperçus*, etc., pp. 15 et suiv.
(2) *Nouveaux aperçus*, etc., p. 16.

M. Regnaud a corroboré ces objections contre la théorie de la nasale sonnante dans des travaux tout récents (1).

Il a en particulier attiré l'attention sur la chute de *n* comme mode d'affaiblissement dans une foule de formes en grec et en sanscrit. « Or, dit M. Regnaud, si l'on a en grec ἐς à côté de ἐνς et, en sanscrit *balisu* auprès d'un thème *balin*, où la nasale a disparu sans laisser aucune trace, il est difficile d'échapper à l'idée qu'il a pu en être de même pour τατός, *tata-s*, etc. (2). »

Cette même difficulté a été également poussée avec force par M. Curtius qui signale ces principales formes grecques et sanscrites où se manifeste la chute de *n* comme mode d'affaiblissement (3).

M. Brugmann n'a donné à cette objection d'autre réponse qu'une affirmation nouvelle de son système et se demande combien de fois encore il faudra répéter qu'il se trouve dans toutes les langues aryennes des sons correspondant à l'allemand *zeichnt*, *rechnschaft*, *handlt*, *grrade* (4) ?

En résumé, nous ramenons la 8e classe des verbes sanscrits à la 5e, non pas par l'existence peu démontrée de la nasale sonnante, mais par la théorie d'un thème vocalique coexistant avec la forme nasalisée ou plus ancien que celle-ci, si l'on excepte *k*r, dans *tous* les thèmes verbaux de la 8e classe ; nous avons fait voir que même *van* et *t*rn n'avaient pas originairement la nasale. L'hypothèse de Bopp qui interprète ces thèmes, devient donc elle-même inutile du moins pour ces cas.

Une dernière remarque au point de vue pratique.

L'étude que nous avons faite est toute théorique et ne va pas jusqu'à introduire un changement notable dans la grammaire sanscrite. En effet, et nous avons déjà fait cette obser-

(1) Surtout dans *Mélanges de linguistique indo-européenne.*
(2) *Revue critique*, n° du 29 juin 1885, p. 504.
(3) Georg Curtius, *Zur Kritik der neuesten Sprachforschung*, pp. 125-130.
(4) Brugmann, *Zum heutigen Stand der Sprachwissenschaft* p. 113.

vation, s'il y a des vestiges assez nets de racines plus primitives terminées par une voyelle, *ma*, *ta*, *sa*, *va*, il n'en est pas moins vrai que ce sont les thèmes nasalisés *man*, *tan*, *san*, *van*, qui ont régi la conjugaison.

Pourtant même ici il y a une distinction à signaler: *rn*, *t*rn, *kshin*, *gh*rn, *k*r, n'ont pas la nasale aux temps secondaires ni dans les conjugaisons dérivées, passif, intensif, causatif, désidératif. Or aux temps principaux il est difficile de discerner si le suffixe est *nu* ou *u*.

En outre, si l'on excepte *rn* et *k*r, ces mêmes racines ne sont jamais employées sous la forme nasalisée dans le Rig-Véda. Il semble donc certain que le *Dhâtupatha* s'est trompé pour le groupement de ces quatre racines, et il faut bien renoncer à les mettre dans la 8e classe. C'est du reste ce qu'ont fait les grammaires les plus récentes, celle de Whitney par exemple.

Quant aux thèmes *kshan*, *tan*, *man*, *san* et *van*, ils passent même aux temps secondaires et aux verbes dérivés, excepté *kshan*, *tan* et *san* au passif, où l'on trouve *kshâyate*, *tâyate*, *sâyate*.

En pratique donc, cinq des racines assignées par le *Dhâtupatha* à la 8e classe ne conservent aucun droit d'y figurer ; les cinq autres pourraient à la rigueur être considérées comme formant une classe à part.

Toutefois leur nombre si restreint suggère plutôt l'identification avec la 5e classe, mais avec l'anomalie enseignée par Bopp, savoir la chute de la nasale terminatrice devant le suffixe.

IV.

Il reste à compléter la liste des thèmes verbaux de la prétendue 8e classe par la racine *in*, omise dans le *Dhâtupatha*.

Cet oubli du compilateur hindou ne doit pas étonner.

L'érudition européenne a rectifié sur bien des points la classification des racines d'après Pânini. En particulier pour la 5e classe, au lieu de trente-trois verbes signalés par le *Dhâtupatha*, on en compte aujourd'hui quarante-quatre, dont neuf avaient été rangés par le grammairien hindou dans d'autres catégories, mais dont deux lui avaient complètement échappé.

Le désaccord même des auteurs, qui rapportent *in* tantôt à la 5e (1), tantôt à la 8e classe (2), prouve l'incertitude où ils se trouvent au sujet du caractère primitif de la nasale. Nous espérons montrer que la vraie racine est *i* et qu'ici encore la nasale est adventice.

On a de la racine *in* le présent *inoti*, un autre présent *invâti*, pour *inu-a-ti*, le parfait *invîre*, l'impératif *inuhi*, le participe *inita* et plusieurs autres formes en usage surtout dans les Védas (3). Que le thème originel soit *i* et que par suite la racine *in* rentre dans la 5e classe, c'est ce que suggère avec certaine probabilité la physionomie de la racine dans les langues congénères.

En effet, le Dr Spiegel signale en bactrien une racine *i* dans le verbe *inaoiti* (4). Si ce terme est insuffisant par lui-même à établir que la nasale appartient au suffixe, on a en outre *iti* (5), *ain-i-ta* (6), *ain-i-ti*. Il est à remarquer pourtant

(1) Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, p. 217. Dans le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, Boethlingk et von Roth ne se prononcent pas, t. I, p. 799.

(2) Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, p. 139.

(3) Non pas cependant la forme *inîmasi* qu'on lit au Samâ-Véda, I, 2, 2, 4, 2. Le parallélisme du Rig-Véda, X, 134, 7 montre qu'il faut lire *minîmasi*. La forme *inîmasi* est encore citée par Monier Williams dans son dictionnaire, mais Grassmann (*Wört. zum R. V.*) rétablit la bonne leçon.

(4) *Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen*, p. 107. — Cet ouvrage, qui a paru en 1882, a fourni plusieurs données très utiles pour notre thèse.

(5) *Itoish* dans *Yaçna*, 52, 9.

(6) Cette forme citée par M. Spiegel est assez difficile à admettre ; car à cet endroit du texte, le mètre exigerait *na initem ;* or les manuscrits ont *nai initâm*. C'est Windischman qui a le premier proposé la correction admise par M. Spiegel. Mais ces divergences n'atteignent en rien le point spécial que nous défendons ici.

que, comme en sanscrit, l'Avesta connaît le thème *in ;* car on en retrouve certainement une trace dans le mot *inti* (1). Mais M. Spiegel affirme nettement que la forme primitive est *i* (2).

D'autre part, le lithuanien a *einù*, *ei-ti*. On peut aussi rapprocher les formes du latin archaïque *prod-i-nunt*, *ob-i-nunt*, *red-i-nunt*, citées par Ritschl (3). Enfin, si la conjecture de Fick est exacte (4), le grec nous aurait conservé la même racine dans *αἴ-νυ-μαι* et ses dérivés *αἰών* pour *αἰ-Ϝών*, *ἔξ-αι-τος*, *αἰτέω* (5).

Ces dernières notes ont fourni à M. Wagener l'occasion de formuler contre nous une accusation très injuste à l'Académie royale de Belgique.

On vient de voir comment nous avons été amené très incidemment à parler des présents *prodinunt*, *obinunt* etc., qui nous semblent avoir quelque rapport avec le thème sanscrit *in* ou *i*.

Ce n'est pas là une opinion exclusivement personnelle : elle est partagée par M. Gustave Meyer, écho lui-même de plusieurs philologues distingués (6). Pour l'étude plus approfondie de ces formes, dont il suffisait à notre but d'avoir constaté l'existence, nous nous contentions de renvoyer le lecteur à Ritschl, *Monumenta epigraphica tria*, p. 17.

Le croirait-on, c'est cette simple note qui a attiré sur notre travail les reproches les plus sévères. Rapporteur de notre notice, M. Wagener a cru devoir *s'élever avec énergie* contre certain *procédé scientifique*, révélé par la façon dont nous avions cité Ritschl.

(1) *Vendîdâd*, 18, 123. M. Spiegel écrit *iñti ;* or le texte porte *inti* qu'il vaudrait mieux lire *initi*.
(2) *Vergl. Gram. der alter. Spr.*, p. 128.
(3) *Monum. epigraph. tria*, p. 17. Quant à cette terminaison du présent *-nunt*, elle est déjà relevée par Festus dans *ferinunt*.
(4) *Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprachen*, 2e éd., p. 21.
(5) Dans *αἴνυμαι*, la racine *i* est renforcée d'un *α*, comme *αἴθω* comparé au sanscrit *idh*.
(6) *Die mit Nasalen gebildeten Präsensstämme des Griechischen*, page 6.

A entendre M. Wagener, l'auteur n'aurait pas même lu la page du livre qu'il mentionnait et la pensée de l'illustre latiniste de Bonn lui aurait échappé. En réalité, cet apport de formes archaïques ne constituait qu'*un vain étalage d'érudition de seconde main* (1).

Au premier de ces griefs, M. le professeur Willems de Louvain a très justement répondu que si la citation de Ritschl n'est pas complète, elle est plus que suffisante pour le but que nous poursuivions. Depuis quand faut-il citer tout le passage, quand une partie suffit?

M. Wagener nous a donc pris à partie sur un point sans importance pour la question que nous traitions et nous pouvons nous féliciter de ce que dans une recherche aussi délicate et aussi ardue que celle de racines sanscrites primitives, il n'ait relevé qu'une citation incomplète concernant trois mots latins !

Quant *au vain étalage d'érudition de seconde main*, M. Wagener n'a pas justifié cette insinuation peu flatteuse. On ne la mérite pas pour une note incomplète, quand cinquante autres témoignent de recherches consciencieuses et d'un réel souci de ne présenter ses idées qu'à bon escient des travaux d'autrui.

Le second reproche est plus grave : on nous en veut pour avoir mal interprété les théories de Ritschl dans l'étude des présents latins terminés en *-nunt.*

Nous voulons ici réfuter à fond cette accusation, et montrer que nous avons fait acte de prudence scientifique en n'insistant pas sur les explications de Ritschl et en nous contentant de l'appeler comme témoin de l'*existence* des formes archaïques *prodinunt, obinunt, redinunt.* En effet, les idées de Ritschl, que M. Wagener a signalées à l'Académie de Belgique comme les seules vraies, sont depuis longtemps contestées.

Ritschl fut amené à étudier les présents en *-nunt* à l'occasion du terme *danunt* qui se rencontre dans l'*Epigramma*

(1) *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique,* février 1884.

Soranum. Comme parallèles à *danunt*, le savant latiniste cite *nequinont* et *inserinuntur* de Livius Andronicus ; *prodinunt*, *redinunt*, *carinare* d'Ennius ; *coquinare* de Plaute et *fruniscor* de Lucile. On peut y ajouter *ferinunt*, *solinunt*, conservés par Festus ; *explenunt* et *obinunt* chez Paul Diacre, l'abréviateur de Festus.

Ritschl explique toutes ces formes par l'intercalation d'une syllabe *in*. La quantité dépendra donc de la lettre à laquelle *in* se soude. Si cette lettre est une voyelle, il y aura contraction et la syllabe s'allongera ; après une consonne, la syllabe demeurera brève. Voilà pourquoi l'on a *fruniscor* = *fru-in-iscor ; explenunt* = *exple-in-unt ; prodinunt* = *prod-i-in-unt* etc., tandis qu'on a *car-in-ans*, *in-ser-in-untur*.

Eh bien, cette théorie, que M. Wagener déclare peu probante pour nous, est tout simplement insoutenable. Elle a subi des réfutations en règle de la part de MM. Schweizer, Corssen et G. Meyer (1). Il suffira de les résumer brièvement en y ajoutant quelques observations personnelles.

Tout d'abord on doit écarter *fruniscor* et *solinunt*. Ces deux verbes appartiennent à la même formation que *sperno*, *cerno*, *sterno*, *lino* et autres présents nasalisés. Il n'y a pas ici le moindre vestige d'une syllabe *in* intercalée. Pour *fruniscor*, c'est évident ; car, que la syllabe *fru* soit longue, dans la finale de cet hexamètre de Lucile :

« ...*æque fruniscor ego ac tu* »

à cela rien d'étonnant. Cette syllabe a perdu une consonne comme l'attestent *frug-es*, *fruc-tus*. *Fruniscor* est donc pour *frug-n-iscor*.

Quant à *solinunt*, il n'est pas nécessairement le correspondant de *solent*. Pourquoi ne serait-il pas le présent du verbe *solino* que Festus signale comme synonyme de *con-*

(1) Schweizer, *Kuhn's Zeitschrift*, t. II, p. 380 ; Corssen, *Aussprache*, t. I², p. 420 ; G. Meyer, *Die mit Nasalen gebildeten Präsensstämme*, p. 105.

sulo ? Du reste, nous sommes dans l'ignorance la plus complète au sujet de la quantité de ce mot.

L'insertion de *in* est également peu admissible dans *carinare*, *coquinare*, qui sont des dérivés dénominatifs au même titre que *abstinare*, *destinare*, *propinare*, *inclinare* : du moins c'est l'opinion de Schweizer et Corssen.

Nous préférons avec M. G. Meyer rapporter *carinare* au simple *carere* de Plaute et *coquinare* à *coquina*. On doit remarquer que nous rejetons l'*i* bref de *coquinare*, contrairement à ce que pensait Ritschl.

Restent *danunt*, *ferinunt*, *explenunt*, *inserinuntur* et les dérivés de *ire*, *prodinunt*, *obinunt*, *redinunt*, *nequinunt*. Pour nous, dans tous ces verbes il y a insertion, non pas de *in*, mais simplement de *n*, d'après la règle générale.

Il ne faut donc pas avec Schweizer voir dans *danunt* la répétition de la désinence, mais bien une insertion de nasale suffisamment justifiée par le grand nombre de mots où elle apparaît pour cette racine *da* dans les idiomes congénères. Citons le bulgare *da-nî*, le grec δάνες, δανείζω ; le sanscrit *dânam*, le zend *dâna*, le latin *donum*, le lithuanien *dúnis*, *padúnas*.

Pour *inserinuntur*, comparé à *inserunt*, il y a le rapport du grec κευθάνω à κεύθω. Schweizer suppose un affaiblissement de *a* ou *o* en *i* ; hypothèse moins admissible. L'*i* de *inserinuntur* intervient aussi dans *series* ou *sero*.

Comme nous ignorons la quantité de *ferinunt*, (G. Meyer croit que l'*i* est long, mais J. Schmidt conteste cette opinion), on peut fort bien admettre un thème dérivé *feri*. Dans *explenunt*, l'*e* est long par nature, comme le montrent le sanscrit *prâ* et le participe *plenus*. On peut aussi expliquer la quantité par la métathèse de *par*, *pol* en *plê* (comparez θαν et θνη dans ἔ-θαν-ον, θνήσκω).

Quant aux dérivés de *ire*, ils ont tout naturellement la syllabe longue : l'*i* est renforcé presque partout, en sanscrit, en grec et en lithuanien, par la voyelle *e*. On peut s'en assurer par les exemples que nous avons donnés plus haut.

Du reste, quand nous citions *prodinunt*, *obinunt*, *redinunt*, ce n'était pas, comme le présume M. Wagener, pour démontrer l'existence en latin d'une racine *i*. Nous nous occupions de sanscrit et non de latin et nous avions apporté ces formes nasalisées pour confirmer la réalité d'une racine primitive *i* au lieu de *in*. Ces présents nasalisés à côté des formes ordinaires nous offraient une excellente comparaison avec le sanscrit et le zend qui emploient également des formes nasalisées et non nasalisées (1).

Un dernier mot. Pourquoi s'étonner de cette double conjugaison *prodinunt*, *prodeunt; ferinunt*, *feriunt?* La plupart des langues classiques présentent ce cas de double flexion.

Ainsi le sanscrit a *bhrînanti* de *bhrî* « frapper » ; mrd*nanti* de *m*rd « réjouir » ; *mathnanti* de *math* « agiter » et leurs équivalents *bharanti*, mrd*anti*, *mathanti* (racines *bh*r, mrd, *math*). Pour l'identité des racines *bhrî* et *bh*r, on a l'autorité de Fick (2), de Monier Williams (3) et de M. Dutens (4). Si le dictionnaire de Saint-Pétersbourg ne se prononce pas, il mentionne cependant cette opinion. M. J. Schmidt (5) pense même que le latin *ferinunt* est le représentant exact du sanscrit *bhrînanti* qui se rencontre au Rig-Véda, II, 28, 7.

(1) Voir aussi pour toute cette question l'ouvrage tout récent de MM. Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, pp. 107, 270. Les explications de M. Bréal coïncident avec les nôtres Dans la plupart des présents en *-nunt* il voit l'intercalation d'une nasale, formation plus usitée dans l'ancien latin que dans la langue classique.

(2) *Vergleichendes Wörterb. der indo-germ. Spr.*

(3) *Sanskrit-English Dictionary*, sub verbo.

(4) *Mémoire sur l'origine des exposants casuels en sanscrit*, p. 196.

(5) *Zur Geschichte der indo-germ. Vocalismus*, t. II, p. 255.

LES MOTS SANSCRITS COMPOSÉS AVEC *PATI*

Le terme *pati*, maître, seigneur, entre fréquemment comme second membre dans les composés sanscrits. Il n'est pas toujours aisé de se rendre compte de la manière dont les deux parties du mot se sont soudées l'une à l'autre. Plusieurs cas présentent des difficultés qui ont mis la sagacité des grammairiens à la torture.

Nous voulons essayer de légitimer ces anomalies. Évidemment, ce travail ne doit porter que sur les composés dont la forme semble se refuser aux explications traditionnelles.

Le plus souvent en effet, les termes sanscrits où entre le mot *pati* ont été créés sur le modèle des autres composés, c'est-à-dire ou par simple juxtaposition des thèmes *(dvandvas)* ou au moyen d'une désinence casuelle affectant le premier membre et indiquant le rapport qui existe entre les deux parties constitutives *(tatpurushas)*.

Ainsi ont été formés : d'après la première méthode, *jîvapati ;* d'après la seconde, *vacaspati*, *divaspati*. Les formations de ce genre n'ont besoin d'aucun éclaircissement.

Mais il n'en est pas de même pour les six composés suivants : *jâspati*, *gnâspati*, *vanaspati*, *râdhaspati*, r*taspati*, *rathaspati*, *dampati*. Ces termes résistent aux interprétations générales.

Plusieurs savants linguistes ont déjà tenté l'interprétation de ces mots, toutefois en passant et d'une manière assez incomplète ou même peu satisfaisante. Nous voulons aborder la question de front et soumettre à un examen spécial les termes que nous venons de citer.

§ 1. *Jâspati, Gnâspati.*

Il nous paraît convenable de commencer par ces deux mots et de ne pas les séparer dans cette recherche, parce que leur nature tout à fait similaire permettra de leur appliquer les mêmes principes de solution.

Un mot d'abord sur les éléments formatifs *gnâ* et *jâ*.

Le premier est un terme védique usité surtout au pluriel et signifiant « femme divine, déesse ». *Gnâspati*, c'est donc « l'époux d'une déesse. » Quant à *jâ*, il veut dire « descendant. » *Jâspati*, par conséquent, c'est le chef de la race.

Il s'agit maintenant d'expliquer les formes *gnâs* et *jâs* des deux composés.

On a émis l'opinion que dans *gnâspati* l'*s* doit se prendre comme lettre intercalée et l'on affirmait que souvent dans le Véda les consonnes *p* ou *k* admettent devant elles l'une des sifflantes, dentale ou linguale, comme on le voit par les noms propres *Brhaspati*, *Brahmanaspati*. Cependant dans l'exemple en question on reconnaissait une attraction plus forte que celle de ce genre de *Sandhi*, attraction qui aurait lié euphoniquement la sifflante *s* au son labial du *p* suivant.

Cette première explication est de tout point insuffisante. En effet pour bien des cas où la raison d'euphonie supposée existe, on ne constate pas d'insertion de sifflante. N'a-t-on pas *açvapati*, *dâsapati ?*

Bien plus. Comment justifier *jâspati* par la nécessité de l'intercalation d'une sifflante alors que le composé *prajâpati* vient évidemment contredire cette prétendue nécessité ? Quant aux exemples cités de *Brhaspati*, *Brahmanaspati*, ce sont des composés du genre *tatpurusha*, car *brhas* et *brahmanas* sont respectivement les génitifs de *brh* et de *brahman*.

Grassmann voyait dans *jâs* le nominatif de *ja :* aussi traduisait-il *jâspati* par la périphrase suivante « la maison et son chef (1) ».

(1) *Wörterbuch zum Rig-Veda*, p. 485.

Mais les règles de la composition des mots en sanscrit s'opposent à cette manière de voir. En effet aucun composé n'admet les mots au nominatif. Ou bien deux mots unissent leurs thèmes et le second seul prend les désinences casuelles ; c'est le cas des composés *dvandvas ;* ou bien il y a un rapport entre les deux membres, rapport exprimé par une flexion du premier ; ce sont les composés *tatpurushas.*

Voilà pourquoi, il n'y a, quant aux formes *gnâspati* et *jâspati*, que deux interprétations possibles, vu la formation ordinaire des composés sanscrits. *Gnâs*, *jâs* sont des génitifs, ou bien ils sont respectivement les thèmes des mots *gnâ* et *jâ*.

Ces deux explications ont été enseignées. Dans son *Dictionnaire*, Monier Williams prétend que *gnâs* est un génitif abrégé, « *a shortened genitive.* » Il est moins affirmatif quand il s'agit de *jâs*, car il note son opinion d'un point d'interrogation (1). Mais la plupart des auteurs, comme Pictet (2), Boehtlingk et von Roth (3), Lanman (4), sont unanimes à voir dans *jâs* le génitif de *jâ*.

Il est certain qu'il manque seulement à *gnâs* et *jâs*, pour être réguliers, d'avoir l'*a* bref au lieu de l'*â* long, car le génitif classique est *gnas*, *jas*. Peut-être les anomalies ou plutôt les divergences de la déclinaison védique suffisent-elles à rendre compte de ce léger écart ?

L'école philologique contemporaine voit dans les formes *gnas* et *jas* la racine des mots *gnâ* et *jâ*.

« Si l'on a égard, dit Johann Schmidt, à ce qu'enseigne Brugmann de l'origine des formes comme *ushâm* et *ushâs* qu'il croit issues de * *ushâsm*, **ushâs-ns*, et de l'existence d'un thème *usha*, on ne peut convenablement douter que la racine du mot *jas* soit *jas* et non *jâ*, qu'elle a gardé la sifflante dans les composés primitifs où celle-ci était protégée par *p*, mais l'a perdue régulièrement devant *m* et *ns*,

(1) *Sanskrit-English Dictionary*, sub verbo.
(2) *Les Aryas primitifs*, t. III, p. 381, 2e éd.
(3) *Dictionnaire de Saint-Pétersboury*, sub verbo *jâspati*.
(4) *On Noun-Inflection in the Veda*, p. 448.

et par suite *jâs* a été assimilé par analogie aux thèmes en *â* dont il se rapprochait du reste par le genre (1). »

L'hypothèse d'une racine *jâs* se fortifie encore du fait de l'existence du génitif *prajasas*, comme l'indique du reste le Dr Schmidt ; mais il aurait pu faire remarquer encore que la langue sanscrite possède plusieurs autres racines monosyllabiques en *âs ;* telles sont *bhâs* « lumière, » qui a fourni le composé *bhâspati*, similaire de *jâspati ; kâs*, « toux » ; *mâs*, « lune » (2) ; *çâs* « chantre ».

Pour ces raisons nous pensons devoir nous rallier à l'explication du Dr Schmidt, quant à *jâspati*.

Mais faut-il en dire autant de *gnâs ?*

Ce n'est pas notre conviction, car la solution précédente ne présente pas, à notre avis, un caractère d'universalité suffisante pour pouvoir être appliquée à d'autres cas. C'est sans contredit la forme *prajasas*, qui constitue à nos yeux la preuve la plus solide de l'existence d'un thème *jâs*.

Pour *gnâs*, nous ne possédons pas cette preuve. Il est donc nécessaire de recourir à une autre interprétation.

Monier Williams nous paraît être dans le vrai en disant que *gnâs* est un vrai génitif, mais il n'a pas démontré cette assertion. Essayons de fournir cette démonstration.

Grassmann, dans son *Wörterbuch zum Rig-Veda* (3), fait une remarque très juste et qui nous semble ouvrir la voie à une solution satisfaisante. « Les formes *gnâs*, *gnâm*, dit-il, ainsi que *gnâs* dans *gnâspati* doivent être prononcées plutôt en deux émissions de voix, comme *ganâs*, *ganâm*. » Et conséquemment à cette observation, il met entre parenthèses, comme moins correcte, la forme *gnâspati* pour donner *ganâspati*. Pourtant ce dernier mot ne se rencontre pas dans le Rig-Véda ; il est créé par l'auteur.

Lanman se rallie à cette explication. « Le prétendu génitif *g(a)nâs* de *gnâs-pati*, dit-il, a les mêmes anomalies que *jâs*. »

(1) *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, B. XXV, p. 15.
(2) Lanman dit que *mâs* de *ma* pourrait être le vestige d'une ancienne forme de participe. *On Noun-Inflection*, p. 492.
(3) P. 415.

A notre sens donc, *ganaspati* était l'exacte physionomie du mot et nous faisons de *ganas* le génitif de *ganâ* que nous croyons être la forme primitive de *gna*.

On ne remarque pas sans un certain étonnement que presque tous les idiomes congénères attestent l'existence d'une forme analogue à *ganâ*. Le zend a *ghena*, contracté plus tard en *ghnâ ;* en vieux-prussien on trouve *ganna*, en slovène *shena* devenu *zona* pour le polonais. En gothique, il y a *qinô ;* dans l'ancien haut-allemand *chëna*, *chona* et enfin le grec fournit γυνή, en dorien γανά, ce qui nous ramène à la forme primitive.

§ 2. *Vanaspati*, *Rathaspati*, *Râdhaspati*.

Comme on sait, le mot *vanaspati* signifie « le maître de la forêt », c'est-à-dire la plante par excellence. Le fameux dieu Sôma est invoqué sous ce nom à cause de son emploi comme plante sacrée dans les cérémonies du culte.

A première vue, on ne conçoit pas trop le mode de formation de ce composé puisque le sanscrit emploie le mot *vana* pour désigner la forêt. Il faudrait régulièrement *vanapati*.

M. Regnaud a éludé la difficulté qui se rencontre dans les termes que nous étudions en ce moment. Il suppose que *vanaspati* est composé de *vana* et de *spati*, forme primitive de *pati*. Pour lui cette hypothèse se fortifie du parallélisme que nous aurions en grec dans πο de πόσις et σπο de δεσπότης, mais le latin *sponte* rend surtout cette conjecture plausible à ses yeux (1).

Nous pensons que le fait très fréquent de *s* initiale dans un groupe de consonnes ne trouve pas d'application ici. En tout cas, le grec δεσπότης et le latin *sponte* ne sauraient suffire pour attester l'existence d'une forme sanscrite *spati*. Car

(1) *Remarques sur l'étymologie et le sens primitif du mot* ΘΕΟΣ, dans les ANNALES DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON, 1re année, p. 54 du fasc. 3.

δεσπότης est apparenté au sanscrit *dâsapati*, et le latin *sponte* appartient à une série thématique dans laquelle n'entre pas *pati*.

Il n'est donc pas possible de se rallier à l'hypothèse de M. Regnaud, que du reste Corssen semble avoir devancé lorsqu'il décomposait le mot sanscrit *vâstospati* de la manière suivante : *vâsto-spati*(1). C'est là une erreur profonde. *Vâstospati* est en effet composé de *vâstos*, génitif de *vâstu*, et de *pati*.

Pour revenir à *vanaspati*, la difficulté d'expliquer *vanas*, alors que la forme classique est *vana*, n'est qu'apparente, puisque, nous allons le démontrer, *vanas* peut être considéré ou comme un génitif ou comme une racine.

Il peut être le génitif d'un mot *van* réellement existant d'ailleurs dans la langue et dont on retrouve des traces au locatif et au génitif pluriel dans le Rig-Véda, où nous lisons *çyêno na vansu* (2) et *garbho vanâm* (3). Nous voilà donc suffisamment autorisé à voir dans *vanaspati* la trace d'un génitif.

D'autre part rien ne s'oppose non plus à ce que nous voyions dans *vanas* une forme thématique. En effet, en présence des composés *vanargu*, *vanarshad*, on doit admettre un thème *vanar*. Dès lors on est amené à la possibilité d'un composé *vanarpati* (4) devenu *vanaspati* par le phénomène connu de la liquide changée en sifflante. Il y a même davantage, puisqu'à côté de *vanar* existe aussi *vanas* qui donne directement *vanaspati*.

Nous admettons plutôt la seconde hypothèse, bien que la première soit irréprochable, parce que la seconde s'applique mieux aux composés suivants.

Il y a pour l'explication de *rathaspati* les mêmes difficultés que pour *vanaspati*, car le thème est *ratha*, « char ».

(1) *Aussprache*, t. I, p. 580.
(2) IX, 573.
(3) LXXX, 35.
(4) Comparez *aharpati*.

Quoi qu'en disent Monier Williams (1) et Boethlingk (2), il ne faut pas songer à faire de *rathas* un génitif. Le premier de ces auteurs renvoie à *vanaspati :* mais le cas est bien différent puisqu'à côté de *vana* nous avons trouvé *van* et *vanas.*

Mais *rathas* ne serait-il pas le thème primitif de *ratha* ou du moins un thème coexistant avec lui? On trouve, ce nous semble, la trace d'une telle racine dans celle du verbe *rathar-yati* qui accuse nettement une forme *rathar.* Et puis les mots ῥέθος en grec, *lithus* en gothique et *ratas* en lithuanien n'appuient-ils point la conjecture d'une forme archaïque *rathas* ou *rathar*? Enfin, le parallélisme de * *vanarpati* a bien aussi sa valeur.

C'est encore de la même manière qu'il faut expliquer *râdhaspati*, car à côté de *râdha*, nous trouvons *râdhas*, comme *vanas* à côté de *vana.* Et ce fait constitue une probabilité de plus pour l'existence de *rathas* parallèlement avec *ratha.*

§ 3. R*taspati.*

Force nous est d'avouer ici notre impuissance. Ce terme résiste à toute explication, car r*tas* n'est pas un génitif et on ne retrouve aucun vestige d'un thème r*tas.*

Grassmann dit bien que r*taspati* est une contraction de r*tasyapati*, mais cette explication est peu satisfaisante.

Pour nous, nous ne trouvons pas d'autre interprétation que celle de l'analogie. Mais il restera toujours à justifier pourquoi r*taspati* s'est formé par analogie de *vanaspati*, *rathaspati*, etc., plutôt que sur le modèle de *jîvapati*, *açvapati*, etc.

(1) *Sanscrit-English Dictionary*, p. 831.
(2) *Dictionnaire de St-Pétersbourg*, s. verbo *rathaspati.*

§ 4. *Dampati.*

Le mot *dampati* est surtout intéressant à étudier à cause des rapprochements qu'on a tenté d'établir entre ce terme et les mots zend *déñgpaiti* et grec δεσπότης.

Examinons d'abord l'hypothèse de Haug. Pour lui *déng* est une contraction de *damas*, génitif d'un mot supposé *dam* « maison » ; comparez *domus* (?).

C'est là, croyons-nous, de l'arbitraire complet. Il est impossible que *déñg* représente jamais *dam*. Du reste ce dernier mot est inventé par Haug. En outre, le sens de « maître de la maison », donné par Haug à *déñgpaiti* ne saurait convenir à la phrase du Yaçna (1). Il n'y est pas du tout question du chef de famille, mais de sage, de docteur de la loi et certainement la version pehlevie donne tort à Haug.

M Bartholomae reste en somme dans l'idée de Haug (2). Il s'en sépare seulement en ce que, partisan de la nouvelle école philologique, il voit dans *déñg* le sanscrit *dam*, primitivement **dam-s*, *dan-s*.

L'explication fournie par Justi présente aussi des difficultés. Il pense que *deñg* est pour *dân*, accusatif pluriel d'un mot *dâ*, qui ne se rencontre que dans l'expression *hudâ* (sanscrit *sudâ*) « doué d'un bonne sagesse ».

Cette racine *dâ* se trouve dans le grec δάω, δαῆναι, δέδαα. Mais encore une fois l'interprétation de Justi se heurte au sens de la phrase dans laquelle entre le mot *déñgpaiti*.

Nous croyons préférable de voir dans *deñg* l'accusatif *dâm* de *dâ* « sagesse », ou même *dân* signifiant « sagesse. » Dans ce cas, *déñgpaiti* serait « le maître de la sagesse, le chef de la loi sainte ». Nous sommes ainsi d'accord avec la version pehlevie qui rend *déñgpaiti* par « docteur, prêtre, connaissant la religion. »

(1) XLIV, 11, vers 4.
(2) *Arische Forschungen*, t I, p. 70. — *Handbuch der altir. Dialekten*, § 45 et 221.

Quoi qu'il en soit, le mot *dēñg* n'en est pas moins un terme fort obscur et notre explication n'est pas autre chose qu'une conjecture plus ou moins plausible.

Nous avons dit plus haut que le sanscrit *dâsapati* correspondait au grec δεσπότης. Cette assimilation, qui était celle des anciens philologues, tend à faire place à une autre par laquelle δεσπότης serait à rapprocher du sanscrit *dampati.*

Voici rapidement résumées ces vues nouvelles. Les exposer c'est en même temps rechercher la forme primitive du sanscrit *dampati*. Ces deux points sont connexes. C'est M. Osthoff (1) qui nous fournira ce résumé des travaux antérieurs de Benfey, Leo Meyer et Brugmann (2).

Dam dans *dampati* représente un génitif qui était primitivement **dam-s* ou dans l'ancien aryaque *dém-s*. Cette forme est attestée par le grec δεσ- de δεσ-πότης. Dans ce mot, δεσ- est pour *δεμ-σ,*δ ενς-, comme κεστός pour *κενστος, σύστασις pour σύνστάσις.

Nous ne voyons à cette théorie qu'une seule difficulté, c'est celle de démontrer la forme primitive de ce génitif **dam-s*. Une fois admise, nous ne croyons pas qu'on puisse récuser le rapprochement δεσπότης = *dampati*. Mais ce point fondamental demande encore sa preuve.

(1) *Zur Geschichte der Perfects im indogermanischen*, pp. 590 et suiv.

(2) Benfey, *Zeitschrift* de Kuhn, t. IX, p. 110. — Meyer, *Vergleich. Gramm. der griech. und lat. Sprache*, t. I, p. 767. — Brugmann, *Curtius' Studien*, t. IV, p. 76.

LE PARTICIPE MOYEN EN LATIN

On doit à l'auteur de la *Grammaire comparée* l'ingénieuse explication des formes passives du verbe latin (1). Elles proviennent d'après Bopp de l'adjonction du pronom réfléchi aux désinences de la voix active. Ainsi *amatur*, *amare*, sont des altérations de *amat-se*, *ama-se*.

Ce procédé a été suivi par le lithuanien et le celtique. En lithuanien, l'*s* du pronom réfléchi s'est maintenue, l'actif *veja (vehit)* donne au passif *vejas (vehitur)*. L'ancien irlandais a imité le latin dans le changement de *s* en *r* (2).

Du reste H. C. von der Gabelentz a démontré plus tard que la formation du passif par adjonction du pronom réfléchi se retrouve dans la plupart des langues, depuis le magyar jusqu'au brésilien (3).

Mommsen a contesté cette théorie de Bopp sur le passif latin par la raison que l'osque, qui ne change pas *s* en *r*, présente cependant des passifs en *r*. Mais Corssen répond que l'osque affaiblit *s* en *z*; et c'est, dit-il, un premier pas vers l'*r*. D'autre part, Benfey et Whitley Stokes croyaient que l'*r* du passif est dû à un auxiliaire *ar* « aller » (4).

L'interprétation de Bopp a rencontré une autre difficulté dans le sens d'une expression telle que *amat-se*.

(1) Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, traduction de M. Bréal, t. III, pp. 78-81 ; t. IV, p. 24-30.

(2) S. Reinach, *Manuel de philologie classique*, 2e éd., p. 151.

(3) *Mémoires de l'Académie royale de Saxe*, 1860.

(4) Toute cette question est parfaitement exposée par M. Bréal, *Revue critique*, t. XI, p. 197.

Comment donner une signification *passive* à un mot que les plus élémentaires principes de traduction font rendre par « il s'aime » ?

M. Bréal, le savant traducteur et souvent l'heureux interprète du maître de la science philologique, a fait remarquer les analogies qui permettent de passer du sens *réfléchi* ou *moyen* à celui du passif; analogies que révèlent aussi les langues modernes. Quand nous disons : « Cette écriture *se* lit facilement ; — ces événements *se* sont vite oubliés ; » ne recourons-nous pas à la forme réfléchie pour exprimer le passif (1) ?

Enfin l'explication de Bopp se heurtait à une troisième objection. A la seconde personne du pluriel, *amamini*, plus de trace de pronom (2). L'illustre philologue ne fut pas arrêté par cette difficulté. En effet, *amamini* accusait une formation toute différente, car Bopp reconnut dans la terminaison *-mini* celle d'un participe passif de désinence *-minus*.

De cette manière, *amamini* devait être considéré comme le vestige d'une conjugaison périphrastique dont la forme complète avait été *amamini estis*. Le grec, on le sait, possède de nombreux exemples de ce mode de formation; il suffit de rappeler τετυμμένοι ἐστέ. Rien d'étonnant à ce que le signe du masculin, *amamini*, s'emploie indistinctement pour les trois genres, alors qu'on pouvait s'attendre à avoir aussi *amaminæ*, *amamina*. En effet, la langue ne tarda pas à perdre la notion de la valeur première de ce participe. Ainsi s'explique non seulement pourquoi il entre comme thème spécial des divers temps, mais même des divers modes.

On retrouve fréquemment le nominatif singulier de ce participe sur les inscriptions, en latin archaïque et dans le langage populaire depuis l'époque de la loi des Douze Tables jusqu'à celle de la loi Julia, c'est-à-dire à dater des décem-

(1) Bopp, *Grammaire comparée*, Introduction de M. Bréal au t. III, p. LVI.

(2) Ici le lithuanien reste régulier, *vejati-s*, c'est-à-dire *vehitis-se* ; mais l'ancien irlandais a une forme encore inexpliquée *birid*, équivalent de *ferimini*.

virs jusqu'aux dernières années de Jules César. Ce nominatif apparaît en vieux-latin à la deuxième et à la troisième personne du singulier de l'impératif dans une forme terminée en *-mino* que Bopp regarde comme un nominatif singulier privé de signe casuel. Par l'absence de flexion, ce nominatif est resté semblable au thème.

Ainsi Porphyrion, scoliaste d'Horace, cite *antestamino* (1). Dans Apulée, on rencontre *operimino* comme type de langage suranné (2). Paul Diacre nous a gardé *famino* (3) et *præfamino* est une formule des *Suovetaurilia* rapportée par Caton (4). Plaute se sert de *arbitramino* et *progredimino* (5). Plusieurs inscriptions portent *profitemino* (6) et *fruimino* (7). Enfin dans les *Actes des Frères Arvales* on lit *denuntiamino* (8).

Dans tous ces exemples il faut sous-entendre *sis*. Voilà pourquoi Corssen conjecturait que la forme *-minus* en latin appartint d'abord en propre à l'impératif, où sa valeur de participe est moins entamée qu'ailleurs. Peu à peu cette signification s'oblitéra et dès lors cette terminaison entra à tous les modes.

Toutefois Bopp sentit la nécessité d'appuyer sa théorie sur des parallélismes qui prouvassent l'existence en latin d'un participe terminé en *-minus*. Sinon cette désinence, tout à fait inconnue en latin, aurait eu trop l'air d'avoir été créée pour les besoins de la cause.

Ses recherches aboutirent à lui faire trouver *cinq* mots, derniers représentants d'un type perdu de participe présent

(1) Porphyr.,*Tab. leg. XII* in *Sat.* I, 9, 76.
(2) *Met.*, I, 22.
(3) *Sub verbo* dans l'*Epitome* de Festus.
(4) *De re rustica*, 141.
(5) *Epidiçus*, V, 2, 28. *Facto opere arbitramino.— Pseudolus*, III, 2,70. *Si quo hic gradietur, pariter progredimino.*
(6) *Tab. Heracl.* Voir Mommsen, *Corp. Inscrip. lat.*, 206, 3, 5, 8, 11 et Ritschl, *Prisc. lat. monum. épigr.*, tab. XXXIII, 3, 5, 8, 11.
(7) Ritschl, *Ibid.*, tab. XX, 32 et Grüter, *Corp. Inscript. lat.*, n. 199.
(8) *Revue pour la science historique du droit*, t. XV, p. 248.

passif, rappelant les désinences *-mânas* du sanscrit, *-mana* du zend, *-μενος* du grec. C'étaient les mots *alumnus*, *terminus*, *Vertumnus*, *femina*, *gemini* (1).

A cette liste les continuateurs de Bopp ont successivement ajouté : elle se trouve aujourd'hui plus que sextuplée. Les faits se présentent donc en nombre suffisant pour attester l'existence, aux premiers jours de l'idiome italique, d'un participe moyen ou passif en *-minus* et pour dégager avec quelque certitude les caractères phonétiques qui le distinguent.

Ce sont les traces de cette existence et ces transformations que la présente note a pour objet de mettre en lumière. Cette question n'a jamais, que nous sachions, été directement abordée, ni traitée d'une façon complète. Beaucoup de philologues ont été amenés à y toucher incidemment (2) ; mais c'est, croyons-nous, la première fois qu'elle fait l'objet d'un travail spécial.

Résolu en sens divers, suivant des données différentes étudiées trop souvent à l'exclusion des autres, le problème restait toujours pendant au tribunal de la critique philologique. Sans nous flatter de mettre fin aux controverses, nous espérons du moins proposer une solution qui sera le

(1) Voici ce qu'Adolphe Regnier, dont nous pleurons la perte récente, disait de cette question dans son *Traité de la formation des mots dans la langue grecque*, p. 298. « On retrouve quelques traces du participe passé dans les deuxièmes personnes en *mini* (*ama-mini* pour *ama-min-i estis*), puis dans d'anciens participes employés substantivement *alumnus* pour *alu-men-us* du verbe *al-ere*, *Vertumnus*, *Vertu-men-us* de *vertere*. » Nous faisons cette citation pour signaler le progrès qui a été accompli depuis Regnier dans la question que nous traitons.

(2) Naguère encore M. Bréal écrivait : « On sait que le suffixe *mno* est resté en latin dans quelques anciens participes que la langue considère comme des noms, tels que *alumnus*, *Vertumnus*, et dans les formes passives comme *amamini*, *monemini*, où le premier *i* est une insertion euphonique pareille à l'ε grec. » *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, pp. 395, 396. M. Weck, dans son travail *Beiträge zur Erklärung Homerischer Personennamen* (p. 28), cite comme reste en latin de la terminaison du participe *-minus* les mots *Picumnus*, *Pilumnus*, *Vertumnus*.

résultat de l'examen de tous les éléments de la question (1).

I.

Par une suite de modifications normales, la forme archaïque *mánas*, dont le sanscrit garde la fidèle empreinte, après être devenue en grec μενος, se retrouve encore sous cette dernière physionomie dans trois mots latins : *porta Ratumena*, *Trasimenus lacus*, *Cimenus*.

Elle subit ensuite les altérations successives de *-minus*, *-mnus* et *-nus*.

Ces changements n'ont rien d'anormal. On sait qu'en latin la chute des voyelles médiales *i* et *u* est fréquente : *caldus* pour *calidus ; valde* pour *valide ; repostus* pour *repositus* en sont des preuves connues.

Le grec fournit aussi maint exemple de cette syncope, et nous retrouvons dans μέδιμνος, μέριμνα des correspondants exacts du latin *-mnus*. En effet μέδιμνος se rattache à la racine μεδ, d'où μέδομαι, *medicus ;* μέριμνα vient de la racine μερ, μαρ (μερμήριζω, μάρτυρ), en sanscrit *smr*, *smar*, en latin *memor*.

(1) Dans son grand ouvrage couronné sur la langue latine : *Ueber Aussprache, Vocalismus und Betonung der lateinischen Sprache*, Corssen consacre à notre sujet quelques pages du second volume (2e édit., pp. 170-175). Toutefois, même après les recherches du savant latiniste, il est resté quelque chose à glaner. Il nous est impossible de citer ici le nom de tous les autres auteurs qui nous ont précédé : du reste nous les indiquerons dans les notes qui ont été l'objet de tous nos soins. Les principaux après Bopp sont: G. Curtius (surtout dans *Die lateinische O-Conjugation*), Pott, Monier Williams, G. Meyer, S. Reinach, Guardia et Wierzeyski, Vanicek, etc., etc. Nous avons trouvé beaucoup de détails dans la *Kuhn's Zeitschrift*. Voir au t. III le compte rendu de la *Grammaire comparée* de Bopp par Schweizer, p. 344 ; au t. XI, p. 65 une étude de Düntzer sur le mot *damnum*. Cfr encore t. XVI, p. 112 ; t. XVII, p. 419 ; t. XIV, p. 439. On peut consulter aussi dans le *Rheinisches Museum*, t. XVI, p. 304, un travail de Ritschl, le 6e fascicule des *Etruskische Forschungen* de Deecke, pp. 3-9, 16, 143 et Ottfried Müller, *Die Etrusker*, 2e éd., passim.

D'ailleurs en zend aussi, nous avons la forme affaiblie *-mna* au participe présent moyen. Même cette seconde forme est de loin la plus fréquente, comme le montre la longue liste d'exemples dressée par Spiegel (1).

De la première modification *-minus*, restent *femina*, *gemini*, *terminus*, *dominus*, *lamina*, *Ruminus*, *Ciminus*, *Pilumina*.

Avec syncope de l'*i*, il est venu *alumnus*, *Vertumnus*, *autumnus*, *columna*, *Clitumnus*, *Picumnus*, *Pilumnus*, *Volumnus*, *Vitumnus*, *ærumna*, *Voltumna*, *Celemna*, *calumnia*, *Tolumnius*, *antemna*.

Enfin, s'il faut en croire quelques philologues, *Neptunus*, *Portunus*, *Mutunus*, *Tutunus*, *Vacuna*, *jejunus*, marquent une dernière étape. Toutefois, nous le dirons en son lieu, il demeure douteux si dans les mots qui viennent d'être cités le suffixe *-nus* dérive ou non de *-mnus*. C'est là une question fort controversée.

En tout cas, voici une analogie curieuse et certainement de nature à corroborer le fait de l'existence du participe *-menus* et de ses différentes transformations en latin.

Une série de mutations entièrement semblables à celles de *-menus* ou *-minus*, *-mnus* et *-nus* s'est reproduite pour un autre suffixe latin. En effet *-genus*, qui apparaît sous sa forme complète dans *caprigenus*, *spumigena*, *rurigena*, est devenu *-ginus* dans *oleaginus*, *farraginus*. Nous le trouvons ensuite sous la forme *-gnus* dans *benignus*, *abiegnus*, et enfin il se réduit à *-nus* dans *alienus*, *divinus*, *tribunus*, *Trojanus*, dont la physionomie primitive serait ainsi *aliegenus*, *divigenus*, *tribugenus*, *Trojagenus* (2). M. Deecke retrouve ce dernier suffixe dans l'étrusque *-cena*, *-cna* (3).

(1) *Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen*, pp. 192, 193.

(2) Nonell, *Traité de la quantité prosodique et de la formation des mots latins*, traduit de l'espagnol par J. Van den Gheyn, pp. 20 et suiv.

(3) *Etruskische Forschungen*, V heft, p. 124. Ce rapprochement a son importance pour établir la dérivation des suffixes *-acus*, *-ucus*, *-icus* de *-genus*. Voir Nonell, *Op. cit.*, p. 22.

Dans une communication très intéressante sur l'accent tonique grec, faite le 24 février 1884 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Bréal a constaté que les participes parfaits passifs comme λελυμένος présentent une bizarrerie dans l'accentuation. La règle ordinaire voudrait l'accent sur υ et non sur ε. De cette anomalie, M. Bréal conclut que la forme primitive était non λελυμένος, mais λέλυμνός, et que l'ε avait été inséré pour faciliter la prononciation (1).

Si cette idée est vraie, et les exemples apportés en assez grand nombre par M. Bréal rendent sa conjecture au moins très ingénieuse, voici les conséquences qui en découlent immédiatement pour la question présente. Il s'ensuit que des trois formes *-mânas*, -μενος et *-minus*, *-mnus*, cette dernière, loin de représenter une déviation des deux autres, comme on le croyait généralement, serait au contraire le type primitif, et *-mânas*, -μενος, *-minus*, le résultat d'une épenthèse.

Ainsi donc, dans l'hypothèse nouvelle de M. Bréal, la forme originelle du participe se retouve dans le latin *-mnus*, et le zend *-amna*, *-emna ;* puis viennent le latin *-minus*, le zend *-mana*, le grec -μένος et enfin le sanscrit *-mânas*.

Peut-être faut-il expliquer de cette manière le nombre beaucoup plus considérable des mots latins en *-mnus*, comparativement à ceux en *-minus*. En outre, dans le cas présent se vérifie une fois de plus la remarque souvent répétée et de plus en plus vérifiée que le latin a généralement mieux conservé les formes archaïques que le grec.

Avant de passer à l'examen détaillé de chacun de nos participes moyens, il importe de faire observer la signification du participe *-minus* en latin. Est-elle, comme le grec -μενος, moyenne et passive ? Dans un sens, oui ; parce que les différents mots signalés ont gardé les uns la nuance passive, les autres celle de l'actif.

(1) Cette communication a été reproduite avec plus de développements dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. V, pp. 394-398, dans un travail intitulé *De l'accent grec*.

Ainsi *femina*, *dominus*, *Picumnus*, *Volumnus*, *Vitumnus*, *autumnus*, *ærumna*, *Pilumnus*, *Voltumna*, *Portunus* ont plutôt un sens actif.

Celui de *Ratumena*, *Ruminus*, *lamina*, *terminus*, *gemini*, *alumnus*, *antemna*, *jejunus*, *Trasimenus*, est passif.

Enfin la signification moyenne se retrouve dans *Cimenus*, *Vertumnus*, *columna*, *Clitumnus*, *Celemna*.

On en jugera d'ailleurs par l'étude spéciale que nous ferons de chacun de ces mots.

II.

Les trois formes les plus régulières se présentent dans les mots *Ratumena*, *Trasimenus*, *Cimenus*, qui appartiennent à l'histoire et à la géographie de l'ancienne Rome.

Mais une objection se dresse au seuil même de notre étude et il faut bien en tenir compte. *Ratumena (porta)* et *Trasimenus (lacus)* appartiennent au vocabulaire étrusque. *Ratumenus*, dont Pline rapporte l'histoire, était un jeune Véïen et le lac Trasimène est situé en Étrurie. N'y a-t-il pas là une sérieuse difficulté? De quel droit demander à des mots *étrusques* des vestiges de participe *latin?* L'incertitude où nous sommes du caractère linguistique de l'étrusque semble interdire pareille conclusion.

Cette objection, on ne saurait se le dissimuler, a de la valeur, mais elle perd de sa force en face des considérations suivantes.

Sans doute l'étrusque n'est pas encore fixé à sa place définitive dans le groupement des langues. N'oublions pas cependant que les travaux de Corssen, de Deecke et de Pauli tendent à ramener, non sans quelque probabilité, l'étrusque au reste des idiomes italiques ou aryens. Hovelacque (1) et

(1) *La Linguistique.*

Freund (1) partagent cette manière de voir avec beaucoup d'autres philologues (2).

D'autre part, il y a ce que l'on a appelé l'étrusco-italique, c'est-à-dire un certain nombre de mots où l'élément latin (suffixe, désinence ou affixe de toute autre nature) s'est soudé à une racine étrusque.

Fabretti dans ses inscriptions et M. Deecke, dans ses *Etruskische Forschungen*, en ont relevé un certain nombre. Ces mots par conséquent peuvent être traités comme des mots latins et il n'est pas invraisemblable de ranger dans cette catégorie les termes que nous étudions en ce moment. N'ont-ils pas reçu droit de cité dans la littérature latine ?

Puis le parallélisme parfait, que nous constaterons entre l'étrusque et le latin quant aux formes verbales étudiées dans cet article, a bien aussi sa valeur. Nous verrons que l'étrusque présente une série *mana*, *mena*, *mina*, *mna*, identique à celle du latin. Assurément, c'est là une coïncidence qui devient un argument en faveur de la parenté originelle de deux idiomes offrant de pareilles ressemblances.

Mais ce n'est pas tout. Nous savons par expérience qu'on peut nous faire une autre objection et dire que les deux mots *Ratumena* et *Trasimenus* s'écrivent plus exactement *Ratumenna*, *Trasimennus*. S'il en est ainsi, que devient la désinence *menus* du participe présent? Nous pourrions répondre hardiment : elle demeure toute entière, car cette divergence d'orthographe n'est pas suffisante pour établir l'absence de rapport entre *-menus* et *-mennus*. Mais examinons la question de plus près ; nous ne voulons pas fuir le débat.

Dans le plus grand nombre des éditions de Pline, nous

(1) *Wie studiert man Philologie?* — Par contre, M.M. Sayce en Angleterre et Bréal en France, protestent énergiquement contre le caractère aryaque de l'étrusque. Voir *Revue critique* 14 février 1884, à propos des récents travaux de M.M. Deecke et Pauli.

(2) Cfr encore W. Deecke, *Die Bleitafel von Magliano* et C. Pauli, *Altitalische Studien*, 1 et 2. M. Pauli déclare qu'il est contraint de reconnaître dans l'étrusque une langue indo-européenne.

dirions volontiers dans *toutes*, on trouve *Ratumena*, quoique *quelques* manuscrits portent *Ratumenna*. Il est aussi vrai de dire que Solin, abréviateur de Pline, a, dans certains codices, *Rutimanna*, dans d'autres *Rutumanna* et *Ratumanna*. Mais Plutarque écrit invariablement Ῥατουμένα. Festus *(De significatione verborum)* parle aussi de *Ratumena porta :* or la plupart des manuscrits de Festus portent *Ratumena*, peu ont *Ratumenna*. L'abrégé de Paul Diacre écrit *Ratumena*. Somme toute donc, il y a plus de probabilité pour la forme *Ratumena*.

La solution est moins décisive quant au mot *Trasimenus*. Après avoir cité les variantes *Trasymenus* ou *Trasumenus*, forme plus ancienne altérée ensuite en *Tarsomenus*, *Thrasymenus* et *Thrasumenus*, Forcellini conclut : « la forme *Trasimenus* à laquelle nous nous sommes arrêté est, dit-on, la plus fréquente dans les manuscrits de Tite Live, Florus et Valère Maxime. »

Nous avons recherché quel est à cet égard l'avis de quelques uns des meilleurs éditeurs contemporains de Tite Live et voici le résultat de cet examen. Weissenborn (1) affirme que *Trasumennus* ou *Tarsumennus* qu'emploie Polybe se trouve dans les bons manuscrits et concorde du reste avec l'orthographe d'autres noms propres étrusques comme *Sisenna*, *Vibenna*, *Porsenna*. Quels sont les manuscrits dont parle Weissenborn? Il les renseigne dans la préface de sa petite édition sans notes de Tite Live (2) : ce sont le *Puteanus*, le *Mediceus*, le *Colbertinus*, le *Bambergensis*, le *Cantabrigiensis*.

M.M. O. Riemann et E. Benoist sont du même avis que Weissenborn. Ils affirment que les bons manuscrits de Tite Live donnent *Trasumennus* et non *Trasimenus* (3). Toutefois ces mêmes éditeurs ont adopté une fois la leçon *Thrasymennus* du codex *Parisinus* (4). Ils mentionnent aussi l'opinion de Quintilien dont voici la teneur : « *Tharsomenum* pro *Thra-*

(1) In *Liv.*, XXII,4.
(2) Teubner, 1861, p. XI.
(3) Edit. Hachette du XXI et du XXII livre, p. 217.
(4) *Ibid.*, p. 198.

sumeno multi auctores, etiamsi est in eo transmutatio, vindicaverunt » (1). Remarquons que l'observation de Quintilien ne porte pas sur le redoublement de *n*. Madvig, ainsi que Roulez qui l'a suivi, écrit *Trasumennus*.

Voici une autre série de variantes. Drakenborch (2), après avoir rappelé les différentes leçons de Forcellini, nous apprend que plusieurs codices et anciennes éditions écrivent *Transimenus*, d'autres *Transysmenus*, *Transymennus*. Il cite également Τρασυμένα de Strabon (3) et Θρασυμένη de Polybe (4), mais il déclare adopter l'opinion de Grüter qui écrit *Trasimenus*.

L'édition Lemaire et le *Commentarius perpetuus* de Rupertus s'arrêtent à *Trasimenus* ou mieux à *Trasumenus*, par la raison qu'il faut écrire *Japudes* pour *Japydes* ou *Japides ; Illurii* pour *Illyrii* ou *Illirii ; satura* pour *satyra* ou *satira ; inclutus* pour *inclytus*, *inclitus ; lacrumæ* et non *lacrymæ* ou *lacrimæ*.

Les manuscrits de Pline, de Valère Maxime, de Silius Italicus et d'Ovide donnent généralement *Trasymenus* ou *Trasimenus*. Pour ceux de Florus, il y a plus grande divergence : le *Berolinensis* et le *Duisburgensis* donnent *Trasimenius*.

On le voit, la critique a hésité dans l'orthographe du mot *Trasimenus*. Les récents éditeurs penchent pour la forme *Trasumennus*. La raison qu'en donne Weissenborn est le parallélisme des noms étrangers *Porsenna*, *Sisenna*, *Vibenna*. Weissenborn pouvait ajouter *Tarquenna*, *Volasenna*, *Herenna*.

L'accord règne donc peu dans les manuscrits et la leçon *Trasimenus* a presque autant de probabilité que celle de *Trasumennus*. C'est ce qui ressort surtout des manuscrits

(1) Quintil., I, V, 13.
(2) Dans l'édition Valpy *ad usum Delphini.*
(3) V, 226.
(4) III, 82. Remarquez le désaccord de cette assertion avec celle de Weissenborn qui affirme pour Polybe la forme *Tarsumennus*.

de Quintilien, de Pline, de Valère Maxime et des formes usitées par les auteurs grecs. Le grand argument reste la comparaison avec les noms propres étrangers terminés en *enna*.

Mais qu'on veuille bien le remarquer, cette comparaison est fort peu exacte. D'une part on a une désinence *-enna*, de l'autre une terminaison *-mennus*. Si l'on veut trouver un point de rapprochement entre le latin *-mennus*(?) et l'étrusque, il faut s'adresser à la série des mots en *-mena*, *-mana*, relevés en si grand nombre par M. Deecke. Ce sont par exemple *tramena*, *numena*, *hermena*, *malamena*, *thormena*, *thurmana*, *tarχumenaia*, *stramenas*. Or jamais la nasale n'apparaît redoublée dans ces mots. Donc, à s'en rapporter à l'orthographe des noms étrangers, il y a certes une plus grande somme de probabilités en faveur de *Trasimenus* que pour *Trasumennus*.

Mais il est temps de finir cette longue digression et de conclure. Il y a lieu d'hésiter entre *Trasimennus* et *Trasimenus*. Cependant cette divergence d'orthographe n'ébranle en rien notre thèse, *-mennus* et *-menus* pouvant au même degré représenter la forme *-mânas* du participe sanscrit.

Après ces observations préliminaires, abordons le fond de la question.

La *porta Ratumena* doit son appellation au fait suivant qui nous est rapporté par Pline (1).

Un jeune homme, du nom de *Ratumenus*, vainqueur dans une course de chars à Véies, tomba malheureusement de son quadrige. Ses chevaux affolés prirent la fuite et coururent sans s'arrêter de Véies jusqu'au Capitole. La porte par laquelle ils pénétrèrent dans la ville fut appelée depuis *porta Ratumena*, c'est-à-dire « porte de *Ratumenus* ».

Mais dans ce nom de *Ratumenus*, le vainqueur des jeux

(1) W. Deecke, *Neugefundene etruskische Inschriften*, p. 97, dans les BEZZENBERGER'S BEITRÆGE, t. I.— *Ibid.*, t. II, p. 182, *Etruskische Lautlehre*.— *Ibid.*, t. III, p. 35, *Ueber das etruskische Wort* LAUTNI. — *Etruskische Forschungen*, 6 heft, pp. 5-8.

véïens, ne pourrait-on retrouver, avec la désinence du participe, le mot sanscrit *ratha* « char », le lithuanien *ratas* et le latin *rota* « roue » ? *Ratumenus* serait en ce cas « celui qui est porté sur un char ».

Le sens passif de la désinence *-minus* se dégage ici clairement. On est d'autant plus autorisé à donner cette explication du mot *Ratumenus* que l'adjectif *rotundus* avec sa terminaison de gérondif (comparez *secundus* de *sequi*) semble insinuer l'existence d'un ancien verbe * *ratoere*, * *rotoere*, dont *Ratumenus* serait le participe.

Cette explication est admise par Gustave Meyer, Curtius et Corssen. Ce dernier traduit même *Ratumena porta* par « la porte du char » (2).

La quantité de *Trasimenus*, avec *e* long, semble faire obstacle à ce qu'on reconnaisse dans sa désinence un participe. Pourtant si l'on songe au sanscrit *-mânas*, qui coexiste avec *-manas* (3), cet allongement de la syllabe n'a rien d'étonnant. Nous aurions ainsi dans *Trasimenus* une forme parallèle du sanscrit *-mânas*.

Curtius et Vanicek rattachent le nom du lac Trasimène à la racine indo-européenne *tr* qui se rencontre sous les formes variées de *tar*, *τερ*, *tra*, dans *tarâmi*, *τερμά*, *trans*. *Trasimenus* se traduirait donc très exactement par l'expression allemande « *der Jenseitige*. »

On rencontre dans une inscription latine (4) le surnom

(1) C. Plinii, *Hist. nat.*, VIII, 65.
(2) Corssen, *Aussprache*, I [2], p. 528.
(3) Voir Schleicher, *Comp.* [2], p. 398. — Kuhn, *Beiträge*, III, p. 465. — C'est une question assez délicate que celle des deux formes *-mânas* et *-manas*, revêtues par le participe sanscrit. On a essayé d'expliquer l'allongement de la voyelle dans *-mâna* par un déplacement de quantité, analogue à celui que manifestent les mots *pavâkâ*, *çvâpâda* pour *pâvakâ*, *çvâpada*. D'après M. de Saussure, cette hypothèse est peu solide. Peut-être dans le cas de *vahamâna*, par exemple, les deux voyelles, celle du suffixe et celle qui les précède, tendant à s'allonger, la seconde qui ne trouvait point de résistance dans la syllabe brève a-t-elle remporté l'avantage ?
(4) *Inscript.* ap. Fabretti, p. 635, n. 300.

de *Cimenus* donné à un certain Q. Cupencius dont malheureusement nous ne connaissons que le nom. Il est donc très difficile de déterminer si le mot *Cimenus* n'est pas une simple transcription du grec κεῖμενος.

On pourrait cependant songer aussi à un participe de *cio, (cieo)*. Dans ce cas, ce surnom serait le contraire de celui de *Cunctator*.

III.

La première modification en *minus* résulte d'une loi phonique dont il se rencontre, en latin surtout, de nombreuses applications : celle de l'amincissement de *e* en *i*. Citons seulement *protenus* et *protinus ; inerguminus* correspondant du grec ἐνεργουμενος.

Ce dernier exemple rapporté par Weise (1) est extrêmement important pour nous : il constitue un témoignage certain du rapport qui lie le participe -μενος à la désinence *-minus* en latin. Du reste Corssen avait déjà fait remarquer que la désinence -μενος était devenue *-minus* dans la bouche des anciens Romains et il cite *Philuminus*, *Pephilemine*, *Melpomine*, *catecumino* (2).

Ritschl relève aussi dans plusieurs inscriptions l'échange de *e* et de *i* (3).

Dans l'*Epigramma Soranum* on lit *mereto* et *semol* pour *merito*, *simul*. Cette dernière forme *semol* se rencontre aussi chez Plaute. On trouve *mereto*, *mereta*, dans une inscription de Scipio Barbatus, dans les plus anciennes inscriptions des Marses, ainsi que *soledas* et *calecandam* pour * *calicandam*, *calcandam*, dans le *Titulus Aletrinati* (4).

(1) Bezzenberger's Beitræge, Band V, p. 84, *Volksetymologische Studien*.
(2) *Aussprache*, t. II, p. 258.
(3) *Monumenta epigraphica tria*, p. 15.
(4) *Monumenta epigraphica tria*, p. XIII.

Ritschl pense que l'usage d'écrire *e* pour *i* ne se prolongea pas au delà de 620. Depuis cette époque le savant philologue déclare ne plus connaître que trois exemples : ***dectuninebus***, ***posedet*** et ***oppedeis***. Si le cas semble s'être représenté pour les tables d'Héraclée, c'est une exception isolée (1).

On verra plus loin que cette affirmation de Ritschl est trop absolue. On peut dire que la langue latine a toujours hésité entre *e* et *i*. Dans un récent travail (2), M. Eugène Wilhelm a rappelé ce phénomène phonétique par une série d'exemples convaincants. M. Deecke constate aussi pour l'étrusque le changement de ***-mena*** en ***-mina***. On a ***tetuminas***, ***ursmini*** (3).

Nous avons comme participes de la forme ***-minus*** les mots *femina*, ***gemini***, ***terminus***, ***dominus***, ***lamina***, ***Ruminus***, ***Ciminus***, ***Pilumina***.

Femina, que l'on rencontre aussi sous la forme archaïque ***femena***, est le résultat de l'adjonction de la désinence du participe au thème *fe*, en sanscrit ***dhê***, d'où ***dhayâmi*** « j'allaite ». En grec on a θῆσθαι, θῆλυς, θηλή et en latin la même racine subsiste dans *fecundus*, *filius*, *felare*, *fetus*. Par conséquent, *femina* veut dire « celle qui allaite ».

On voit qu'ici le participe a un sens actif, comme très souvent le grec -μενος.

M. Bréal distingue avec raison deux racines *fe;* l'une signifiant « produire, enfanter », d'où *fetus*, *fecundus*, *fenum*, *fenus*, et l'autre qui veut dire « allaiter », d'où *felo*. *Femina* signifie donc, ou bien « celle qui engendre », ou bien celle qui allaite » (4).

L'étymologie de ***gemini*** est très controversée.

Bopp, Curtius, Vanicek et d'autres rattachent le mot à la racine γεν qui se retrouve aussi en latin dans ***genui***, ***genitor***,

(1) ***Rheinisches Museum***, t. VIII, fasc. 3.
(2) LE MUSÉON, t. III, pp. 581-584. ***De la critique du texte de l'Avesta.***
(3) ***Etruskische Forschungen***, 6 heft, p. 6.
(4) ***Dictionnaire étymologique latin***, p. 88.

etc. Pour Bopp, *gemini* serait une contraction de * *gen-mini*, pour * *gen-i-mini*. Nous aurions ainsi l'équivalent exact du grec γενομένοι et *gemini* signifierait littéralement « les engendrés ». Le pluriel exprimerait suffisamment l'idée du terme correspondant français « jumeaux ».

Mais on peut objecter, et fort justement, que, si cette explication est vraie, la première syllabe du mot aurait dû régulièrement être allongée de manière à donner après la contraction *gêmini*. Cette difficulté avait fait renoncer beaucoup de philologues à l'opinion traditionnelle et ils admettaient avec Döderlein que *gemini* dérive de la racine *gam* qui a donné en grec γαμέω, γάμος.

M. Spiegel donne la même explication. « J'ai grande envie, dit-il, d'admettre aussi une racine indo-germanique *gam* « relier » et d'y rattacher non seulement γεμω, γαμειν et *geminus*, mais aussi les mots éraniens *yâma* et *yâmâçpa* (1). »

Pourtant cette dernière dérivation ne paraît pas non plus irréprochable. Si dans *gemini* il faut retrouver la racine *gam*, *inus* devient un suffixe. Mais, demanderons-nous à notre tour, qu'est-ce, au cas présent, que ce suffixe *-inus ?* Il faudrait au moins *-înus* qui est la désinence exigée par le sens de *gemini* (2). Reste donc à justifier la quantité du suffixe *-înus* ou, en d'autres termes, la substitution peu rationnelle du suffixe *-inus* à *-înus*.

Cette difficulté suffit, à nos yeux, pour rejeter comme moins plausible la présence du thème *gam* dans le mot *gemini* et nous préférons avec les premiers philologues rattacher *gemini* à la racine *gen*. Toutefois nous modifierons les explications de Bopp et de Curtius, moins compatibles avec la quantité de la première syllabe de *gemini*. On sait que la racine *jan*, γεν, se présente en grec sous la forme γα, dans γεγάα,

(1) Le Muséon, t. I, n° 2, p. 171.

(2) Il y a, on ne l'ignore pas, en latin deux suffixes *-inus*, différant par la quantité de *i*. L'un *-înus* pour * *-ignus*, * *-igenus* indique l'origine ; l'autre *-inus*, la matière dont une chose est faite, *cedrinus*, *adamantinus*.

γεγαώς (1). Ne peut-on admettre que *ge* dans *gemini* représente cet état de la racine? Citons comme vestige de la même forme thématique *Indi-getes* et τηλύ-γε-τος.

Terminus, qui dans le latin de la décadence est retourné à la forme primitive *termenus* (2), appartient à la racine *tr*, dont nous avons déjà fait dériver *Trasimenus*. Sur des monuments épigraphiques de Sicile on a trouvé τερμυνες.

L'épithète de *Terminus*, donnée à Jupiter par les Latins, nous indique le sens de ce mot. Les bornes en pierre qui marquaient la limite des champs ayant revêtu une valeur sacrée, Zeus, principe de tout ordre, devint le dieu protecteur de la propriété, le gardien de la division territoriale (3).

Ce dieu *Terminus*, c'est donc celui qui divise, qui partage; le nom commun désignait la marque de ce partage. On pourrait aussi soutenir que *terminus* veut dire « ce qui a été traversé », d'où « terme, limite ».

Gustave Meyer rapproche *dominus* de la racine *dam*, dompter, qui a donné en latin le verbe *domo* (4). Mais on retombe alors, comme pour *gemini* venant de *gam*, dans la difficulté d'expliquer l'*i* bref de *dominus*.

Ne serait-il pas plus simple de rapporter, avec Lange et Curtius, *dominus* à la racine *do* de *dare* (5)? *Dominus* serait ainsi l'équivalent du grec δόμενος, qui donne, mais non de διδόμενος, comme le prétendent ces derniers auteurs.

(1) Voir sur cette question G. Curtius, *Zur Chronologie der indogerm. Sprachforschung*, p. 22, et nos deux notes publiées par l'Académie royale de Belgique, *Note sur la 8e classe des verbes sanscrits*, 1880 et *Remarques sur quelques racines sanscrites de la 8e classe*, 1884. Voir plus haut, p. 326.

(2) Ritschl semble donc avoir ignoré cet exemple quand il déclare ne connaître après 620 que trois cas de *i* changé en *e*. Voir plus haut p. 373.

(3) Preller, *Les Dieux de l'ancienne Rome*, p. 172.

(4) *Die mit Nasalen gebildeten Präsensstämme des Griechischen*, p. 41.

(5) Kuhn's Zeitschrift, t. III, p. 409. Curtius a renoncé depuis à cette idée, *Grundzüge*, t. I, p. 198. L'article de Lange se trouve dans le *N. Jahrbuch f. Phil. und Pädag.*, Bd. LXVII, p. 40.

La forme dialectale *dubenus*, citée par Festus, forme qui suppose un intermédiaire *dumenus*, fortifie cette manière de voir, quoique, d'après M. Bréal, ce soit plutôt la forme populaire et épigraphique *domnus* qui a donné naissance à * *dumbnus*, d'où *dubenus* (1). Du reste, de l'idée de « donneur » à celle de « maître », il n'y a pas si loin qu'on pourrait le penser au premier abord. Le fier *lord* anglais, réduit à sa plus simple expression étymologique, si l'on peut ainsi parler, n'est-il pas, comme l'a démontré Max Müller, « le donneur de pain » (2) ?

Dans *lamina*, on retrouve une racine *la*, apparentée avec le thème du verbe grec *ἐ-λα-ύ-νω*, dont un dérivé *ἔλασμα* signifie « lame », tout comme le mot latin *lamina*. Cette coïncidence de sens a sa valeur, et elle rend plus probable la dérivation proposée.

Lamina serait dans ce cas « ce qui a été poussé en avant, enlevé ».

Le mot *Ruminus* rentre avec plus de peine dans la série de nos participes.

D'abord de grandes incertitudes planent sur la quantité de la seconde syllabe et il est important, à notre point de vue, d'être fixé sur ce détail. Ainsi Ovide dit *Rumina ficus* (3) avec *i* bref ; les dictionnaires de Freund et de Forcellini écrivent *Rumînus*, *Rumîna*. Vanicek donne *Ruminus* (4) avec *i* bref et Grassmann retrouve ici le suffixe *-înus* (5).

Par conséquent le problème se pose de savoir si *Ruminus* et *Rumina*, les deux divinités champêtres adorées sur le Palatin, dérivent directement de la racine *ru*, *sru*, ou bien du substantif *rumis*, *ruma*.

(1) *Dictionnaire étymologique latin*, p. 71.
(2) *La Science du langage*, t. I, p. 222.
(3) *Fasti*, II, 411.
(4) *Etym. Wörterb. der lat. Spr.*, p. 205.
(5) Kuhn's Zeitschrift, t. XVI, p. 111.

Les anciens penchaient pour cette dernière dérivation (1). Schwegler (2) et Mannhardt s'y rallient (3), mais jusqu'à preuve du contraire, on peut admettre que *Ruminus* est le participe passé du verbe *ruo*, pris dans son sens originel de couler. Du reste Jupiter Ruminus, c'est le dieu de l'allaitement (4). Le sens est ici d'accord avec l'étymologie.

Nous avons déjà noté que sur les six participes en *-minus*, trois, *femina*, *terminus* et *dominus*, se rencontrent aussi sous les formes plus archaïques *femena*, *termenus*, *dumenus*. C'est une preuve de plus en faveur de l'identité des deux désinences *-menus* et *-minus*, une preuve de plus en faveur de notre thèse qui considère les thèmes affectés de ces terminaisons comme des participes.

Ciminus est le nom d'une montagne et d'un lac en Étrurie dans le voisinage de Faléries. Virgile en parle :

Et Cimini cum monte lacum (5).

Le nom propre *Pilumina* et ses variantes *Philumina*, *Filumina*, qu'on rencontre dans les inscriptions est très probablement une simple transcription du grec φιλουμένη (6). Nous le citons donc uniquement pour mémoire.

IV.

Nous avons dit que la syncope de l'*i* dans la désinence *-minus* avait donné naissance à une troisième forme de participe moyen, savoir celle terminée en *-mnus*.

(1) Voir Plutarque, *Rom.*, 4 ; *Qu. Rom.*, 57 ; Varron, *de re rustic.*, II, 11, 5.
(2) Schwegler, *Römische Geschichte*, t. I, pp. 302, 421.
(3) *Mythologische Forschungen*, p. 73.
(4) Preller, *Les Dieux de l'ancienne Rome*, p. 258.
(5) *Æneid.*, Lib. VIII, v. 797.
(6) Mommsen, *Corp. inscrip. lat.*, t. I, p. 244, n. 1211, *Pilumina uxor*, dans une inscription de Capoue et p. 258, n. 1356, *Philumina Satria*, sur une brique trouvée près de Montepulciano et conservée au musée de Florence.

Cette particularité a lieu déjà pour deux des mots que nous avons étudiés, car à côté de *dominus* et de *lamina*, on rencontre également usités *domnus* et *lamna*.

Le zend a de même *baremna*, *vazyamna*, à côté de *varshyamana*, du sanscrit *bharamâna* et du grec φερομένος.

En borussien, on a à la fois *enimumne* et *poklausîmanas* (1).

On trouve en étrusque des traces de la même syncope. Nous avons énuméré plus haut un grand nombre de mots terminés en *-mena*, *-mana*. Or l'étrusque a en même temps des termes comme *utemna*, *velimna*, *recimna*, *numnal*, *remne*, *nusumna*, *tecumnal*, *restumnei*, *armna*, *priumne*, *parmni*, *celmnei*, *cramnal*, *clumnei* (2). Par contre, le nom du héros grec Agamemnon est en étrusque *Acmemeno* (3).

En grec aussi l'on peut citer beaucoup d'exemples de cette syncope, ἀτέραμνος, ἀπάλαμνος (4), βέλεμνον, τέρεμνον, etc. (5). Enfin, l'ombrien a *termnu*, *termnas* pour *terminus*.

M. Speijer, à propos de ce groupe consonantique *mn*, nous dit que la langue latine aime à interrompre des groupes de ce genre par l'insertion de voyelles presque muettes. Il cite *memini* qui est pour *memni* qu'on devait régulièrement attendre (6), *drachuma*, *Alcumena*, en grec δραχμή, Ἀλκμήνη, *balineum* pour *balneum* et *columina* dont l'existence nous est attestée par le diminutif *columella* (7).

M. Speijer pouvait ajouter à sa liste *Tecumessa* pour

(1) Nesselmann, *Die Sprache der Borussier*, p. 104.

(2) Deecke, *Bezzenberger's Beiträge*, t. I, pp. 96, 104, 106. — *Etruskische Forschungen*, 6 heft, p. 6.

(3) *Bezzenberger's Beiträge*, t. II, p. 166.

(4) Brugmann et Osthoff, *Morphologische Untersuchungen*, II, p. 183 ; III, p. 82.

(5) Dans son *Traité de la formation des mots dans la langue grecque*, p. 223, Regnier dit que dans στρω-μνή, πλή-μνη, μερι-μνα (qu'il rattache à μερίζω ??) le suffixe νη est précédé de μ !! On sait aujourd'hui ce que valent pareilles explications.

(6) M. Speijer aurait pu citer en confirmation de cette idée l'osque *memnim*.

(7) De même que pour *gemini* il y a *gemelli*. Le travail de M. Speijer auquel nous faisons allusion a paru dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. V, fascic. 3, pp. 185 et suiv.

Tecmessa ; infera, extera, supera ; calicandas pour *calcandas* (1). Cependant quand on songe que d'autre part le latin dit *periclum, sœclum,* que Plaute emploie même *altrius* pour *alterius* (2) et que la plupart des mots en *-mnus* n'insèrent pas de voyelle, il faudra peut-être rabattre quelque chose de ce que l'assertion de M. Speijer, relativement à cette prédilection du latin, a de trop absolu (3).

Pour ce qui nous concerne, dans *alumnus, Vertumnus, autumnus, columna, Clitumnus, Picumnus, Pilumnus, Volumnus, Vitumnus, ærumna, Voltumna, Celemna, antemna,* la forme syncopée est seule en usage.

On sait que toute la valeur du mot *alumnus* est parfaitement rendue en français par le terme de « nourrisson ». En effet, *alumnus* vient incontestablement de *alere*. Cependant M. Bréal nous apprend qu'*alumnus* a eu parfois le sens actif pour désigner l' « éducateur » (4). Et il cite le texte très intéressant de Plaute : « *Herus atque alumnus tuus* » (5). Bopp interprète *alumnus* comme si c'était une contraction de * *aluminus ;* pour Williams Monier la physionomie primitive serait * *alomenos* (6).

Cette dernière conjecture est plus probable. Corssen semble également l'appuyer quand il affirme que la forme *alomnus*, trouvée par M. de Rossi dans les inscriptions chrétiennes des catacombes, reproduit le type primitif (7). Nous verrons de même qu'en latin archaïque on a conservé pour *columna* une forme *colomna* qui insinue * *colomena*.

En tout cas, la forme et le sens du participe ressortent clairement pour *alumnus*.

(1) Ritschl, *Monum. epigraph. tria*, p. XIII.
(2) *Captiv.*, v. 306.
(3) Il est intéressant de rapprocher ces théories de celles de M. Bréal dont nous avons parlé au commencement de ce travail, voir p. 365.
(4) Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 9.
(5) *Merc.*, IV, 5, 7.
(6) *Sanskrit Grammar*, p. 61.
(7) *Inscrip. chr. U. Rom.*, 56 dans BULLET. D. INSC. R. 1843, p. 126.

Vertumnus ou *Vortumnus*, le dieu Protée des Latins, dérive directement du verbe *vertere*, *vortere*, « changer, tourner ».

Vertumnus, avec signification moyenne, est donc le changeant, l'inconstant. Ce nom répond de tout point aux attributions mythologiques du personnage. *Vertumnus* est spécialement le dieu de l'*annus vertens*, le dieu de l'année dont les évolutions merveilleuses se reflètent dans la mobilité de ce dieu (1).

Vertumnus est aussi usité comme nom commun : il désigne alors l'écuyer qui saute d'un cheval sur un autre pendant une course. Cet écuyer porte le nom spécial de *desultor* (2).

Le sanscrit *vartamânas* est la forme parallèle de *Vertumnus*. Bopp pensait que *Vertumnus* est mis pour **Vertuminus ;* Williams Monier en fait une contraction de **Vertominus*. Nous avons montré déjà pourquoi nous adoptons cette seconde opinion.

Dans *autumnus*, qui s'écrit plus correctement *auctumnus*, on reconnaît à première vue le thème de *augere* « augmenter ». Il existe du reste un verbe *aucto* dont *auctumnus* pourrait fort bien représenter le participe régulier. *Auctominus* signifiera donc « qui augmente, qui enrichit »; c'est la saison d'abondance qui vient amplifier les richesses par les dons qu'elle apporte. D'après M. Bréal, *Autumnus* était d'abord un nom de divinité comme *Vertumnus*, *Portumnus*. Mais le savant philologue, tout en reconnaissant dans ce mot un participe moyen, ne se prononce pas sur sa dérivation (3).

Corssen dérive *autumnus* de la racine *av*, dont nous avons en grec ἄειν (ἄϝειν) « rassasier » et en latin *avere*. Cette racine *av* aurait formé un thème *auta-*, *auti-*, *autu-*, d'où

(1) Preller, *Les Dieux de l'ancienne Rome*, p. 276.
(2) Voir Properce, V, 2, 35.
(3) *Dictionnaire étymologique latin*, p. 23.

serait sorti un verbe dénominatif en *o* ou en *u*. Le participe *autumnus* désignerait la saison qui produit l'abondance (1).

Columna, nous l'avons déjà dit, se présente en vieux latin sous la forme *colomna* qui présuppose celle de * *colomena* (2). Dès lors *columna*, comparé à *columen*, *collis*, *culmen*, se rattache au thème *col*, modification de la racine *cel*, qui se retrouve dans *cello*, *celsus*. Proprement donc *columna*, c'est « ce qui s'élève ».

Les anciens croyaient que le nom de *Clitumnus* provenait de la juxtaposition des deux mots *clitus amnis*, le fleuve célèbre. Les procédés de la philologie moderne ne permettent pas de s'arrêter à pareilles étymologies.

Dans *Clitumnus*, on peut avec Curtius reçonnaître la racine du grec *κλίνω, κλιτύς*, qui a d'ailleurs donné en latin *clivus*, *clitellæ*, *inclinare*. Dans cette hypothèse, *Clitumnus*, participe de l'inusité * *clituere* (3), serait « celui qui s'incline, se penche », ou « qui incline, qui épanche ». Involontairement on songe aux vers de Boileau,

> « Le Rhin, tranquille et fier du progrès de ses eaux,
> Appuyé d'une main sur son urne *penchante* »

Picumnus ou *Picus* est le génie du tranchant de la hache ou de la houe qui divise la terre (4). Servius le nomme *Pithumnus* (5).

M. Bréal croit que *Picumnus* vient de la racine *pic*, qui veut dire « fendre ». Cette racine existe dans *picus*, le pic-vert qui creuse le trou des arbres pour y chercher sa nourriture et y loger ses petits (6), dans le verbe *pingere* qui, comme *γράφειν*, signifiait primitivement « gratter, gra-

(1) *Aussprache*, t. I, p. 37 et t. II, p. 174.
(2) Voir Mommsen, *Corp. Inscrip.*, 1307.
(3) A * *clituere*, venant de la racine *cli*, on peut comparer *sta-tucre* de *sta*.
(4) Hartung, *Die Relig. der Röm.*, t. II, pp. 173, 175.
(5) *Æneid.*, IX, 4.
(6) Pline, *Hist. nat.*, X, 18. 20.

ver ». Le nom de *Picumnus* qui voulait dire « celui qui fend la terre » a été interprété par les anciens étymologistes latins comme désignant « celui à qui a été consacré l'oiseau *picus* » (1).

Nous avons en notre possession l'exemplaire d'*Hercule et Cacus* de M. Bréal, qui a appartenu à l'illustre indianiste Benfey. Il est recouvert de notes manuscrites très intéressantes. Benfey n'admet pas l'étymologie proposée par M. Bréal et en particulier rejette l'identification des deux racines *pic* et *ping* de *pingere*.

Vanicek (2) après Corssen rattache *Picumnus* à la racine indo-européenne *spak*, *spec*. On retrouve le type originel dans l'ancien haut-allemand *speh-t* (aujourd'hui *spech-t)*, *spah-i* (3). *Picumnus*, primitivement *Spicumnus*, serait donc « le prévoyant, le soigneux ». En effet, dans les prières de l'ancienne Italie, *Picumnus* est invoqué comme la divinité protectrice des enfants nouveau-nés (4).

Toutefois, nous opinons pour la racine *pic*, proposée par M. Bréal, mais en admettant avec Vanicek que la forme primitive du mot a pu être *Spicumnus*. En effet la racine *pic*, à côté de *picus*, *pica*, a donné *spica*, *spina*, pour * *spicna*, *spiculum*.

Les noms de *Volumnus* et *Volumna*, (d'où *Volumnius* et *Volumnia*, comme *Tolumnius* et *calumnia* dont nous parlerons tout à l'heure), divinités protectrices des nouveau-nés ont une étymologie douteuse. Il semble que la racine *vol* de *velle* soit à retrouver ici et que *Volumnus*, *Volumna*, soient des participes présents moyens de *velle* et signifient par conséquent « les dieux bienveillants » (5).

(1) Bréal, *Hercule et Cacus*, p. 34.
(2) *Etymolog. Wörterb.*, p. 199.
(3) M. Bréal rejette ces rapprochements. Voir *Dictionnaire étymologique latin*, p. 362.
(4) Preller, *Les Dieux de l'ancienne Rome*, p. 237.
(5) Hartung, *Die Religion der Röm.*, t. II, p. 240. C'est aussi l'opinion de S. Augustin, *De civit. Dei*, IV, 21. « Deo Volumno et deæ Vo-

Toutefois Preller (1) pense que *velle* n'a rien à voir avec les mots qui nous occupent, mais que *Volumnus* est pour *Volupnus* (racine *volup*), comme *somnus* est pour * *sopnus* (comparez ὕπνος, *svap*) ; *amnegaverunt* pour *abnegaverunt* (2) ; *Dumnorix* pour *Dubnorex* qui a été trouvé sur des monnaies éduennes (3) ; γυμνός pour * γυβνός, ce que montre le slave *gûbezi* (4) ; τέρεμνον, en ombrien *tremno*, pour * τέρεβνον (comparez le latin *trab- s*, l'ombrien *trebeit*, le cymrique *treb* et le lithuanien *troba*) (5) ; ἄμνος pour * ἄβνος, ce que prouve le latin *agnus* pour * *avnus*, d'où le diminutif *avilla* (6) ; *scamnum* pour **scabnum* (comparez *scabellum*) ; *damnum* pour**dapnum* (comparez *dapes*, δαπάνη) (7) ; *Samnium* pour * *Sabnium* (comparez *Sabini* et l'osque *Safinim*) ; σεμνός pour *σεβνός de σέβεσθαι ; ἐρεμνός pour * ἐρεβνός (comparez ἔρεβος) ; l'ancien haut-allemand *stimna* à côté du gothique *stibna* et enfin *amnis* pour **apnis*, s'il faut s'en rapporter au sanscrit *âpas*.

D'après M. Bréal, dans tous ces mots la nasale s'est d'abord répercutée dans la première syllabe. On a eu **damp-num*, * *somp- nus*, etc., d'où *damnum*, *somnus* (8).

A prendre la forme latine du mot *Volumnus* et surtout à considérer les rapprochements si nombreux que nous venons

lumnæ (nascentes commendant) ut bona vellent ». M. Deecke partage le même avis, *Etruskische Forschungen*, 6 heft, p. 9.

(1) Preller, *Römische Mythologie*, 2e éd. p. 581.

(2) Orelli, *Inscrip.*, n. 1175.

(3) Napoléon III, *Histoire de Jules César*, t. II, p. 561. *Dubno* est un suffixe celtique qui signifie « profond ». On a encore *Dubnissus* et *Dumnissus*. Cfr Fick, *Die griechischen Personennamen*, p. LXXX.

(4) Voir pour ce rapprochement *Kuhn's Zeitschrift*, t. XVIV, p. 437 et *Beiträge de Bezzenberger*, t. VI, p. 237.

(5) *Bezzenberger's Beiträge*, t. I, p. 171.

(6) *Kuhn's Zeitschrift*, t. XI, p. 429 et *Bezzenberger's Beiträge*, t. VI, p. 237.

(7) Le rapport entre *damnum* et δαπάνη est confirmé par un passage de Suétone (*Néron*, Ch. XXXI) où *damnosus* signifie « dépensier ». Il est aussi certifié, nous dit M. Bréal, par la place qu'occupe l'accent tonique dans δαπάνη, car il prouve que δαπάνη est pour δαπνή. Voir *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. VI, p. 395. *Dictionnaire étymologique latin*, p. 58.

(8) *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, p. 395.

de citer, il y a certainement plus de probabilités pour l'opinion de Preller qui rattache *Volumnus* à la racine *volup.* Mais d'autre part, si l'on se rapporte à la forme étrusque *Velimna,* il est bien difficile, comme l'a démontré M. Deecke, de ne pas retrouver ici la racine *vel, vol.*

Vitumnus pour *Victumnus*, ce qui expliquerait la quantité de la syllabe initiale, est le dieu qui donne la vie, qui la soutient.

Il n'est pas du tout nécessaire de faire dériver *Vitumnus* de *vita*, comme le prétend Düntzer (1). Il a existé en latin un fréquentatif *victo* usité par Plaute (2). * *Victumnus* vient de *victo* comme *auctumnus* de *aucto.*

La disparition du *c* dans *Vitumnus* n'a rien d'anormal : cette consonne a une tendance à tomber devant la dentale forte. Comparez *nitor* pour * *nictor* (la racine pure apparaît dans *nixus = nic-sus*) ; *invitus* pour * *invicitus*, * *invictus ; fartus* de *farcire*, comme *ultus*, *sartus*, *fultus*, *artus*, *tortus*, de *ulc- isci*, *sarc- ire*, *fulc- ire*, *arc- ere*, *torqu- ere.*

Ærumna est un ancien mot dont l'emploi a en général précédé le siècle classique. Cicéron seul s'en sert encore.

On en a donné diverses étymologies. Festus le rapprochait du grec αἰρουμένη et attribuait au diminutif *ærumnula* le sens primitif de « hotte chargée sur le dos (3) » . Malgré le participe qui apparaît dans cette explication, nous ne saurions y souscrire : il n'y a en effet aucun rapport de signification entre *ærumna* et αἴρω, αἵρεω.

Vanicek veut voir dans *ærumna* le participe du thème indo-européen *yas* « être fatigué ». Ainsi *ærumna* serait pour * *aisumna*, hypothèse que l'auteur appuie par le rapprochement avec le grec αἰσυμνάω. Mais d'abord αἰσυμνάω ne se

(1) *Kuhn's Zeitschrift*, Bd. XI,p. 67.
(2) *Capt.*, *v.* I, I, 12.
(3) Dans l'abrégé de Paul Diacre sub verbo *ærumnulas.*

rattache pas à la racine *yas* et en outre la consonnance avec *ærumna*, * *aisumna*, est purement fortuite (1).

Corssen (2) rattache *ærumna* à la racine sanscrite *ir* qui a donné *irasyati*, *irin* et en latin *ira*, *iratus*. *Ærumna* serait pour * *airumna* et signifierait « ce qui accable, ce qui irrite ». Malgré la haute autorité de Boethlingk et de Fick qui admettent cette explication, nous croyons que le sens de violence attaché à la racine *ir* s'accorde assez peu avec celui de *ærumna*. Car nous l'avons vu, s'il faut en croire Festus, le mot *ærumna* aurait primitivement désigné un faix, une charge et plus particulièrement la charge que portaient les soldats ou les voyageurs (3).

La meilleure dérivation nous paraît être celle de Döderlein qui fait de *ærumna* une contraction de *ægrimonia*. Cette contraction est peut-être un peu forte pour être admissible, mais en se reportant à *ægrotus* que Corssen lui-même prend pour participe passé d'un verbe **ægroere* (comparez * *ratoere* dont nous avons parlé et * *piloere* dont nous parlerons), ne pourrait-on faire de *ærumna*, * *ægrumna*, le participe moyen de * *ægroere ?*

C'est une conjecture qui mérite, ce nous semble, qu'on s'y arrête.

Le dieu *Pilumnus* est associé à *Picumnus* dans la plupart des invocations.

S'il faut en croire Servius et Pline, *Pilumnus* a enseigné aux hommes l'art de moudre le froment (4). Nous croyons que son nom lui est venu de ses attributions. On y retrouve en effet la racine *pil*, conservée dans un petit nombre de mots latins *pila*, *pilo*, *pilum*, *pilumen*. Corssen conjecture même un verbe **piloere* de formation identique à * *ratoere*,

(1) *Bezzenberger's Beiträge*, t. IV, p. 324.

(2) *Aussprache*, t. II, p. 172.

(3) Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 4.

(4) Serv., V. A. IX, 4 ; X, 75. — Martian. Cap., III, 158, *comminuendæ frugis farrisque fragmenta Pilumno assignat Italia.*

* *ægroere*, dont il vient d'être question (1). En grec on a πιλέω, dont le participe πιλουμένος est le correspondant exact de *Pilumnus*. Ce dernier est donc bien le dieu qui broie.

La valeur primitive de participe que nous donnons à *Pilumnus* ressort à l'évidence d'un passage du chant des Saliens où l'on a *pilumnoe poploe* (2). Düntzer tire ce mot de *pilum*, comme *Vitumnus* de *vita* et *Portunus* de *portus*. De même que nous avons déjà rattaché directement *Vitumnus* à une racine verbale et que nous le ferons pour *Portunus*, nous préférons aussi dériver *Pilumnus* de *pilo*.

Nous savons de *Voltumna* que c'était une déesse fort révérée des Étrusques (3). On connaît surtout le *Voltumnæ fanum*, situé près du mont Ciminus dont nous avons déjà parlé. Le mot revêt en étrusque la forme *Veltymnus* (4).

Dans *Voltumna* on reconnaît à première vue la racine *vol* de *velle*. Mais comment expliquer le *t* intercalaire? M. Deecke y voit une formation similaire à celle de *Auctumnus*. Le cas est un peu différent. Toutefois le savant auteur croit pouvoir remonter à une forme verbale * *velte*, * *volto*, que lui ont révélée l'étrusque *velta*, *veltie*, *veltina*, le falisque *volta*, *voltilio*, le latin *Voltius*, *-ia*, *Volteius*, *Voltedius*, *Voltinius*, *Voltilius* (5).

Peut-être aussi *Voltumna* n'est-il qu'une variante pour *Vortumna*. Cette conjecture n'est pas dénuée non plus de tout fondement, si l'on songe que *Vertumnus* est proche parent de Cérès et de Pomone. Il est souvent associé à cette dernière divinité.

Serait-il par conséquent impossible que *Voltumna* eût pris la place de Pomone dans les croyances étrusques, tout comme certaines populations italiques ont substitué à *Ver-*

(1) *Aussprache*, I², p. 528.
(2) Festus et Paul Diacre, *sub. verb.*
(3) Bopp (*Gramm. comp.*, t. IV, p. 30, édit. Bréal) n'hésite pas à voir dans ce mot un participe féminin moyen ou passif.
(4) Lanzi, *Agrim.*, I, 350.
(5) *Etruskische Forschungen*, 6 heft, p. 7.

tumnus un dieu du nom de *Puemunus* que nous ont signalé les monuments d'Iguvium (1) ?

Ce nom de *Puemunus* paraît aussi avoir une désinence de participe présent. On l'a rattaché à la racine *pu*, d'où *puer*, *puber*, *pupa*, *pusus*, etc., en sanscrit *puthra*, en grec πῶλος.

Grassmann a proposé une autre étymologie (2). Il interprète *Puemunus* par le sanscrit *pavamâna* « qui purifie ». M. Schmidt en rapportant cette opinion (3) la qualifie de conjecture.

D'autres, comme Corssen et Deecke, se refusent à voir des participes dans les noms en *-unus*. Ils identifient les suffixes *-unus* et *-onus*. *Puemunus* se rattache donc directement à *Pomona*.

Celemna est une ville de la Campanie, sise non loin de Teano. Aucun autre auteur que Virgile n'en fait mention (4). Quoi qu'il en soit, on peut songer à la racine *cel*, *col*, qui a déjà donné *columna*. *Celemna* serait donc « la ville haute ».

Il faut rapporter à la série de nos participes les deux mots *Tolumnius* et *calumnia*, dont le premier dérive nettement du suffixe *-menus* et dont le second n'est autre chose qu'un participe féminin.

Tolumnius est formé de la même manière que *Volumnius* que nous avons étudié plus haut. C'est le nom d'un roi véïen dont parle Tite Live (5) et d'un augure des Rutules cité par Virgile (6).

D'après Corssen, il serait impossible de déterminer le verbe dont dérive *Tolumnius*. Néanmoins on doit très vraisemblablement le rattacher à la racine *tol* qui a

(1) Preller, *Römische Mythologie*, p. 399, 2ᵉ édit. En sabin, le mot est *Poimunia*.
(2) *Kuhn's Zeitschrift*, t. XVI, p. 188.
(3) *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogerm. Spr.*, p. 22. Cfr Corssen, *Aussprache*, t. I, p. 581.
(4) *Æneid.*, VII, v. 739.
(5) Liv., VI, 17.
(6) *Æneid.*, XI, 429 ; XII, 258, 460.

donné en latin *Tul-l-ius*, *tul-i*, *tol-l-ere*, *tol-er-are* et en grec τόλ-μα, τολ-μ-άω, τελ-α-μών, τόλ-μ-ηρό-ς, τολ-μ-ίδης. Le mot *Tolumnius* n'est pas sans rapport non plus avec le nom propre étrusque *Tlamun*.

Dans la terminaison *ia* de *calumnia*, on peut voir le suffixe féminin du participe * *calumnus*, suffixe qui apparaît encore dans *argut-ia* de *arguto*, *sapient-ia* de *sapere* (1).

* *Calumnus*, *calumnia*, provient de la racine latine *cal* ou mieux de l'indo-européen *skal*, *skar*, dont il existe de nombreux dérivés. En latin, on a *cal-v-ere*, *car-in-are*, *in-cil-are*, qui signifient « insulter », et *in-col-umis*. En grec la même racine a donné κολ-ού-ω, σκολ-ύ-πτ-ω, σκόλ-υ-θρο-ς et en ancien haut-allemand *scel-tan*, *scel-ta* « injurier. » *Calumnia* est avec *calvere* dans le même rapport que *solutus* et *volutus* avec *solvere*, *volvere*.

Dans la seconde édition de son *Manuel de philologie classique* qui vient de paraître (2), M. S. Reinach cite comme participe moyen le mot *antemna* qu'il rapproche du grec ἀνατεταμένη.

Il faut d'abord s'assurer de l'orthographe *antemna*. Freund, dans son dictionnaire, la déclare moins correcte et préfère *antenna*. Forcellini donne aussi *antenna* comme forme vulgaire, mais il est loin de rejeter *antemna*. Il cite à l'appui de cette dernière forme un passage d'Isidore (3), où cet auteur donne l'étymologie de *antemna*, ainsi appelée parce que cette partie du navire est placée devant le fleuve *ante amnem*. Cette étymologie pourrait être confirmée par les noms de villes *Interamna*, *Antemnæ;* mais n'insistons pas davantage sur ce jeu d'esprit philologique. Forcellini cite encore pour la forme *antemna* un endroit de Catulle (4) et de Pline (5).

(1) Voir Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 32.
(2) P. 149.
(3) Lib. XIX *Originum*, cap. II, 7.
(4) *Funestam antemnæ deponant ;* 64, 254.
(5) *Malum et antemnam* ; 7, 57, 17.

Dans son édition de César (1), Kraner écrit aussi *antemnis* et, au témoignage d'Oberlin, les plus anciens manuscrits de César portent *antemna*.

Il nous paraît donc qu'on peut se baser scientifiquement sur la forme *antemna* dont *antenna* ne serait que l'assimilation. Du reste, nous avons ici l'alternance orthographique fréquente de *mn* et de *nn* : comparez *sollennis* et *sollemnis*, *annus* pour * *amnus*, comme le prouve l'osque *amnud*, Σίγυμνοι et Σίγυννοι. Le latin *columna* et *Garumna* ne sont-ils pas devenus en français *colonne* et *Garonne ?*

Si la forme *antemna* est admissible, la désinence de participe devient également plausible. Mais faut-il admettre l'étymologie proposée par M. Reinach ?

Dans un article de la *Zeitschrift* de Kuhn (2), Lottner voyait dans *an* de *antemna* le grec ἀνα et l'ombrien *an* qu'on retrouve, disait-il, dans *anhelo*, *antestor*. Mais dans une autre étude de la même revue (3), Zeyss visant évidemment l'article de Lottner, écrivait : « Eine noch kürzere lateinische Form dieser Präposition *an* kam Ich in *antenna* und *antestor* nicht finden, da es mir viel mehr scheint dass in diesen Wörtern statt des doppelten *te*, des *te* von *ante* und des *te* des zweiten Theils des Compositum, einfaches *te* gesetzt sei ».

Vanicek s'est inspiré de cette dernière idée quand il dit que *antenna* et pour * *ante-ten-na* (4). M. Reinach semble pencher pour l'hypothèse de Lottner et voir dans *an* le grec ἀνα et dans *temna* une crase de τεταμένη ou du moins son équivalent.

Aucune de ces interprétations ne nous satisfait et, à notre sens, *an* dans *antemna* ne représente ni ἀνα, ni *ante*, mais bien *amb*. De cette façon *antemna* pour * *ambtenna* signifierait « ce qui est tendu des deux côtés ». Cette étymologie est

(1) *De bello gallico*, Berlin 1865. Lib. III, 15, 1.
(2) *Ueber die Stellung der Italer innerhalb des indo-europäischen Stammes*, t. VII, p. 21.
(3) *Umbrica*, t. XIV, p. 415.
(4) *Etymol. Wörterb. der lat. Spr.*, p. 61.

appuyée par la réduction fréquente de *amb* en *an*, *am*. N'a-t-on pas *anceps*, *ancile*, *ancisus*, *anfractus*, *anfariam*, *anquiro*, *anhelo*, *amsancti*, *amsegetes*, *amtermini*, *amputo*, respectivement pour * *ambceps*, * *ambcile*, * *ambcisus* (comparez *amcisus*), etc ? En outre le sens de *antemna* s'accommode mieux de notre étymologie que de toute autre?

V.

Comme nous l'avons déjà dit, la désinence *-mnus* ne devait pas, aux yeux de certains philologues, marquer la dernière des transformations subies par le participe moyen en latin. Il s'y rencontre une terminaison *-nus* qui dans certains mots semble pouvoir être considérée comme la suprême modification de *-menus*.

Ces mots sont l'adjectif *jejunus* et les noms propres *Neptunus*, *Portunus*, *Tutunus*, *Mutunus*, *Vacuna*, dans lesquels Bopp, Benfey, Baudry, Williams Monier, Zeyss et Grassmann n'hésitent pas à retrouver des formes de participe dérivées de *-menus*.

Mais cette idée rencontra de vives oppositions. Corssen le premier rejeta formellement l'opinion qui voit dans les mots *jejunus*, *Neptunus*, etc., un participe moyen (1). Ces termes lui semblaient formés au moyen du suffixe *-unus* ou *-onus* qu'on retrouve dans *Vesune* (ombrien), *Duelune* (volsque), *Vacuna*, *fortuna*, *Bellona*, *Epona*, *patronus*, etc., etc.

Ces deux suffixes sont identiques comme on le voit par les exemples suivants :

Akudunia	(osque)	=	*Aquilonia*,
Petrunia	(ombrien)	=	*Petronia*,
Vofiune	(ombrien)	=	*Vofione*,
Curtuna	(étrusque)	=	*Cortona*,
Pupluna	(»)	=	*Populonia*,

(1) Corssen, *Aussprache*, t. I, p. 435.

Pumpunie	(étrusque)	=	*Pomponius*,
Veratrunie	(»)	=	*Veratronia*,
Sinunia	(»)	=	*Sinonia*,
Venunia	(»)	=	*Vennonius*,
Aχunie	(»)	=	*Achonius* (1).

A la suite de l'illustre latiniste, M. Deecke a récemment aussi déclaré qu'il lui est impossible de regarder aucun nom en *-unus* comme un participe (2). Le principal argument invoqué par Corssen et Deecke est la fausseté des formes *Portumnus*, *Neptumnus*, sur lesquelles s'appuie l'ancienne théorie.

A notre avis, l'objection a une très grande valeur et elle met en suspens la légitimité des interprétations qui rattachent la désinence *-nus* à *-menus*.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que, si les formes *Neptumnus*, *Portumnus*, ont donné l'idée de retrouver un participe dans certains mots terminés en *-nus*, ces formes ne constituent pas la seule et unique preuve.

En effet, Monier Williams a émis l'hypothèse très plausible que la désinence *-unus* représente la seconde forme *-âna* du participe présent en sanscrit. Or Bopp regarde le sanscrit et le zend *-âna* comme une contraction de *-mâna* (3). Pourquoi donc en latin *-unus* ne serait-il pas dans le même rapport avec *-menus* que le sanscrit *-âna* avec *-mâna ?*

(1) Pour les exemples étrusques voir Deecke, *Etruskische Forschungen*, 6 heft, pp. 3, 38, 41, 71, 139. — Dans des inscriptions chrétiennes on a trouvé *matrunæ, patrunus*. Voir Le Blant, *Inscript. chrét.*, 465 et de Rossi, 972.

(2) *Etruskische Forschungen*, 6 heft, p. 9.

(3) Bopp, *Kritische Grammatik der Sanskrita-Sprache*, 4e édit., p. 358. — Cfr Spiegel, *Vergleichende Grammatik der alteranischen Sprachen*, p. 171. — Sur l'âge respectif de *-mâna, -âna*, voir G. Curtius, *Zur Chronologie der indo-germanischen Sprachforschung*, pp. 39, 67. — L'ensemble de la question relative à *-mâna, -âna* est fort bien exposé, brièvement et complètement, par G. Meyer, *Die mit Nasalen gebildeten Präsensstämme*, p. 58.

Il y a plus. On cite bon nombre de mots latins où s'est produite la réduction de *mn* à *n*. Ainsi M. Bréal explique les mots *nonus*, *nundinæ*, *noundinæ*, comme contraction de * *noumnus (noum = novem)*. Le terme *nuncupo (nomen-cupo)* est le résultat d'un phénomène analogue (1). M. Weck explique de la même façon le nom propre Ἀλκμήνη, provenu de * Ἀλκμέννη, * Ἀλκμέμνη, * Ἀλκμεμένη (2). C'est tout à fait le processus * *Portumenus*, *Portumnus*, *Portunus*.

La conjecture qui rattache le suffixe *-nus* de certains mots à la désinence *-menus* du participe n'a donc rien d'invraisemblable. Des auteurs sérieux la défendent. Elle a par conséquent sa place marquée dans ce travail. Nous exposerons fidèlement les arguments qui ont été produits de part et d'autre et le lecteur s'arrêtera à l'hypothèse qui lui paraîtra la plus probable.

Bopp, Benfey et Baudry rapprochent le mot *jejunus* du participe parfait moyen redoublé *yayamâna* en sanscrit. *Jejunus* signifierait ainsi « qui s'est dompté, maté » et aurait comme formes intermédiaires * *jejuminus*, * *jejumnus*, d'où enfin *jejunus*.

M. H. Dietrich Müller fait donc erreur quand il affirme que le mot *jejunus* n'a pas encore trouvé d'explication (3). Mais il reconnaît avec nous une signification de participe parfait à ce mot, qu'il dérive d'une autre racine, savoir de la racine *yu* « éloigner, retenir, se retenir ».

On peut se demander sans doute ce qui a fait soupçonner dans la terminaison *-nus* de *jejunus* la désinence de participe présent. Car le suffixe *-nus* peut provenir également de *-genus* (comparez *caprigenus*). C'est le cas par exemple pour *tribunus*, contraction de * *tribugnus*, * *tribugenus* (4).

(1) Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, pp. 220, 224.
(2) Weck, *Beiträge zur Erklärung Homerischer Personennamen*, p. 30.
(3) *Sprachgeschichtliche Studien*, p. 55.
(4) Nonell, *Traité de la quantité prosodique*, p. 21.

C'est l'analogie qui a conduit Williams Monier, à la suite des philologues que nous avons nommés, à conjecturer que dans *jejunus* se trouvait la terminaison * *menus*. Nous verrons qu'on a constaté pour les mots *Portunus*, *Neptunus* les formes *Portumnus*, *Neptumnus*. Ce sont ces formes qui ont donné l'idée de traiter les mots en *-nus*, mentionnés plus haut, comme des participes présents.

M. Bréal rejette complètement la théorie qui voit un participe dans *jejunus*. Il dérive *jejunus* de * *sejunus*. La seconde partie du mot fait supposer un ancien substantif * *juna* (pour * *diusna*) désignant le repas du jour, comme *vesperna* désignait le repas du soir (1).

Cette explication n'a qu'un défaut, c'est de ne pas démontrer l'existence du substantif * *juna*.

La forme *Portumnus* étant assez rare et très discutée, il importe d'établir les faits sur lesquels repose son existence.

Cicéron donne quelque part l'étymologie de *Portunus* (2); il le dérive de *portus*. Les meilleurs éditeurs de Cicéron ont suivi la leçon *Portunus*, que portent d'ailleurs tous les manuscrits.

Pour Ovide, il y a doute (3); bon nombre de codices écrivent *Portumnus*.

Dans son édition de Virgile, M. E. Benoist (4) adopte la leçon *Portunus*, mais il donne en note la variante *Portumnus*, en citant Varron (5) et en reproduisant une remarque de Wagner, l'éminent philologue de Dresde. Wagner constate que la forme *Portumnus* est très fréquente dans les manuscrits, mais il déclare ne pouvoir l'accepter, car « on dit, ajoute-t-il, *Neptunus* et même *Vertunus*, mieux que *Neptumnus* et *Vertumnus* ».

(1) *Dict. étymol. latin*, p. 141.
(2) *De Nat. deor.*, II, 26.
(3) *Fasti*, VI, 547.
(4) *Æneid.*, V, 241.
(5) Varron a en outre la forme *Portumnalia*. Festus et son abréviateur Paul Diacre ont aussi *Portumnus*.

Cette dernière affirmation est très contestable. Il n'y a pas de doute possible sur la légitimité de la forme *Vertumnus*, au témoignage de Corssen lui-même, si sévère d'ailleurs pour *Neptumnus* et *Portumnus*.

Oudendorp a une longue dissertation sur l'orthographe de *Portunus ;* il rejette absolument la forme *Portumnus* sans toutefois en nier l'existence, il préfère *Portunus* (1). Le principal argument en faveur de la forme *Portumnus* est une inscription de Ligorius (2) ; mais Corssen en conteste l'authenticité (3).

Si donc, au point de vue de l'exactitude orthographique, la forme *Portunus* semble devoir être préférée, il ne s'ensuit pas que la forme *Portumnus* n'a pas existé. Le contraire paraît même démontré et cela suffit pour autoriser une interprétation basée sur cette forme *Portumnus* (4).

Quelle est donc l'étymologie de *Portunus ?* Düntzer, d'accord avec Cicéron, le dérive immédiatement de *portus* et il se refuse par conséquent à voir dans ce mot un participe (5). Cette interprétation est assurément correcte, mais il en est une autre qui a aussi sa valeur.

Portunus est de la même famille que *portus*, *porta*, *porto*, en grec περάω, πόρος, πορθμός. La racine commune et primitive est conservée dans le sanscrit *pr* dont il y a un dérivé *partâ*.

Ne peut-on voir dans *Portunus*, *Portumnus*, un équivalent de *partâmâna*, comme *Vertumnus* l'est de *Vartâmâna?* Rien ne semble même s'opposer à ce qu'on rattache directement *Portunus* au verbe *porto*.

Portunus serait donc « celui qui fait passer, le dieu qui préside aux heureuses traversées. »

(1) Ad Apul., *Metamorph.*, IV, 85.
(2) Orelli, *Inscript.*, n. 1586.
(3) *Aussprache*, t. I, p. 435, note.
(4) M. Bréal est également convaincu de la forme *Portumnus*. Voir *Dictionnaire étymologique latin*, p. 276.
(5) *Kuhn's Zeitschrift*, t. XI, p. 67.

Nous réunissons *Tutunus* et *Mutunus*, deux surnoms du dieu Priape, caractérisant assez bien ses attributs divers.

Tutunus ou * *Tutumnus* peut se rapporter au verbe *tutor ;* dans ce cas *Tutunus* serait le protecteur, « le dieu de la prospérité des champs (1) ».

Mais Priape est en même temps « l'emblème de l'éternelle force de régénération qui anime la nature et la renouvelle sans cesse » (2). Voilà pourquoi on l'a nommé *Mutunus*, * *Mutumnus*, c'est-à-dire « celui qui change », si l'on veut retrouver dans ce terme le participe présent moyen de *muto*.

Le mot *Neptunus* se présente aussi sous la forme *Neptumnus* (3), d'où le nom de la fête des *Neptumnalia*. Les Étrusques écrivaient *Nethuns*, *Nethunus*. Dans cette dernière forme, M. E. Benoist (4), à la suite de Schömann (5) et Preller (6), retrouve une racine identique à celle de νάω, νέω, ναῦς. *Nethunus* serait donc pour * *Nevitunus*, * *Nevtunus*, *Neptunus*.

Windischmann (7), G. Curtius (8), Spiegel et Corssen opinent pour le thème aryaque *nabh* ou *nab*, qui a donné en grec νέφος, en latin *nubes*. C'est le zend *napta* qui a fait songer à cette racine pour *Neptunus*. En effet le latin a pu dériver * *nepto* de *nabh*, comme il a tiré * *nupto*, *nuptiæ* de *nubo* (9). Chose curieuse, cette étymologie qu'on a crue nouvelle est déjà proposée par Varron. « *Neptunus*, quod mare terras obnubit, ut nubes cælum : a *nuptu*, id est, opertione, ut antiqui (10) ».

(1) Preller, *Les Dieux de l'ancienne Rome*, p. 275.
(2) Id., *ibid.*
(3) Grüter, *Inscript.*, t. I, p. 460, n. 3. Il est vrai que Corssen refuse toute garantie aux inscriptions de Grüter. N'est-ce pas trop de sévérité ?
(4) *Les Œuvres de Virgile*, t. I, p. 102.
(5) In Cic., *De Nat. deor.*, II, 26.
(6) *Römische Mythologie*, p. 503, 2e éd.
(7) *Zoroastrische Studien*, p. 186.
(8) *Gr. Etym.*, t. I, p. 259.
(9) Grassmann, *Die italischer Götternamen*, K. Z., t. XVI, p. 167.
(10) *De Lingua latina*, lib. IV, 10.

Nous aurions donc ici le participe présent *Neptumnus*, dérivé d'un verbe * *nepto* inusité, dont le nom du dieu de la mer garderait l'unique vestige.

Pott insinue une autre explication renouvelée de Scaliger et de Forcellini (1). Il retrouve dans *Neptumnus* le correspondant du grec νιπτομένος. M. Schœbel admet aussi cette manière de voir (2).

Cette dérivation nous paraît suspecte et nous préférons la première. Pour mémoire seulement rappelons l'étymologie donnée par Cicéron. « Ut *Portumnus* a portu, sic *Neptunus* a nando, paulum primis litteris immutatis (3) ». Quoi qu'en dise l'illustre orateur romain, le changement est un peu fort pour être admissible.

Il reste à parler du mot *Vacuna :* c'est le nom de la déesse du repos des champs, très révérée chez les Sabins. Sans doute, il est assez plausible de rattacher ce terme à l'adjectif *vacuus*, mais ne l'est-il pas au même degré d'en faire le participe présent moyen du verbe *vaco ?*

On aurait * *Vacumna*, *Vacuna*, de *vaco*, comme *Vitumnus* de *victo; Auctumnus* de *aucto ; Vertumnus* de *verto*. De cette façon, *Vacuna* rentre avec une parfaite symétrie dans la série des mots que nous avons étudiés.

VI.

Concluons. Sur les preuves que nous venons de fournir on peut, croyons-nous, admettre qu'il reste en latin des vestiges très accusés des formes du participe moyen du sanscrit, du zend et du grec. On sait du reste, et la démonstration ne doit plus en être établie, que le mécanisme de la conjugaison dans les trois grands rameaux de la famille aryaque offre les analogies les plus frappantes.

(1) *Religion première des Indo-Iraniens*, p. 38.
(2) *Etymologische Forschungen*, t. II, p. 31.
(3) *De Nat. deor.*, II, 26.

Avant de finir il faut encore répondre brièvement à quelques objections. Ces objections portent à la fois sur la forme et sur le sens de nos participes.

Düntzer se refuse à voir des participes dans *alumnus*, *columna*, etc., parce qu'il lui semble impossible d'admettre, comme le veut notre théorie, la chute d'un *i* entre les deux consonnes *mn* (1). Franchement il faut fermer les yeux à la lumière pour révoquer ce fait en doute. Après tant d'exemples cités au cours de ce travail, contentons-nous de rappeler encore *domnus*, *domna*, *domnicis*, *domnula*, *Domninus*, *gemnus*, *homni*, *Philumnus*. Ce dernier mot fournit une réponse péremptoire.

Düntzer nie encore qu'un suffixe de participe ait pu se joindre à des thèmes nominaux. Mais n'avons-nous pas démontré que dans presque tous les cas la désinence se soude à des racines verbales?

Ensuite le même philologue s'en prend à *Vitumnus*, *Pilumnus*, *Portunus*, qui lui paraissent irréfutablement dérivés des substantifs *vita*, *pilum*, *portus* (2).

On peut sans doute souscrire à l'explication proposée pour ces termes par Düntzer et nous accordons même que, pris isolément, ces mots suggèrent plus naturellement pareille dérivation. Mais si on les considère, comme c'est plus logique, dans la série complète où nous les avons étudiés et à laquelle ils appartiennent, il semble au moins également rationnel de les rattacher à un thème verbal, d'autant plus que rien ne s'y oppose, ainsi que nous l'avons établi.

Si des trente participes moyens retrouvés en latin trois sont en même temps susceptibles d'une interprétation qui en ferait des adjectifs dérivés au moyen de suffixes, n'est-on pas en droit de conclure plutôt, en vertu de l'analogie, à la dérivation verbale?

Le même auteur, suivi en ce point par Zeyss, fait l'ingé-

(1) *Kuhn's Zeitschrift*, t. XI, p. 64.
(2) *Kuhn's Zeitschrift*, t. X, p. 61.

nieuse remarque que la désinence *-minus* est usitée seulement au masculin et au féminin pour devenir au neutre *-men* (1). En effet, à côté de *terminus*, il y a *termen ;* à côté de *columna*, *columen ;* à côté de *pilumnus*, *pilumen*. Il en conclut que la terminaison *-minus* est un simple suffixe, où l'on ne doit pas songer à retrouver un participe présent.

Cette objection ne tient pas. Remarquons d'abord que les mots que nous avons étudiés n'ont pas gardé dans la langue classique leur valeur de participe présent et nous sommes très loin de le prétendre : ce sont de simples témoins d'un âge bien reculé où l'idiome italique avait, comme ses congénères, un participe moyen.

L'argument qu'on oppose constate seulement l'absence de tout terme où subsiste la forme neutre du participe : rien de plus. Peut-on en conclure que cette forme neutre n'existe jamais et surtout que les formes du masculin et du féminin, sont factices ? Évidemment non ; il n'est donc pas exact de dire que le suffixe *-men* remplace *-minum*. Ce suffixe très usité, et cela dans des termes qui n'ont pas de masculin et de féminin terminé en *-minus*, *-mina*, n'a par conséquent aucun rapport direct avec la désinence verbale dont nous nous sommes occupé. En outre pour ce qui concerne *termen*, il est inexact de dire que c'est la forme neutre de *terminus*. *Termen* correspond à *termo*, usité dans l'ancien latin (2).

D'ailleurs, en disant que *-minus* est un simple suffixe, qu'a-t-on gagné ? N'est-ce pas le grand travail du philologue de remonter aux principes mêmes des éléments linguistiques ? C'est ce que nous avons essayé de faire et, à nos yeux, le suffixe *-minus* est une désinence d'ancien participe. Réduite à ces termes, la question nous paraît indiscutable.

Zeyss rencontre une troisième difficulté dans la variété

(1) *Kuhn's Zeitschrift*, t. XI, p. 68 ; t. XVII, p. 419.
(2) Voir Bréal, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 391.

des significations revêtues par les prétendus participes (1). Ainsi plusieurs de ces termes ont un sens actif ; d'autres, tels que *alumnus*, *Pilumnus* sont plutôt passifs ; *Vertumnus* est un participe moyen. Enfin *femina*, que Zeyss traduit par « *die gebärende* », et *Vitumnus* ne se plient aucunement à une signification de participe.

Encore une fois, il n'y a pas là de quoi s'étonner. En grec le participe -μενος a le triple sens de l'actif, du moyen et du passif. Pourquoi ne retrouverait-on pas ce triple sens en latin ? Loin de voir à cela un objection, nous serions plutôt porté à faire de cette coïncidence un argument en faveur de notre thèse. Si la terminaison *-minus* était un vrai suffixe, sa signification offrirait plus de fixité.

Une dernière observation pour finir. Nous l'empruntons à M. Deecke que nous avons souvent déjà cité dans ce travail. Plusieurs de nos participes latins sont des noms propres : *Ruminus*, *Ciminus*, *Pilumina*, *Vertumnus*, *Clitumnus*, *Picumnus*, *Pilumnus*, *Volumnus*, *Vitumnus*, *Voltumna*, *Celemna*, etc. Le même fait s'est produit en étrusque, nous en avons donné plus haut un grand nombre d'exemples. Il en est encore ainsi pour le grec où nous avons Ἀγχομενός, Ἀκουμενός, Κλύμενος, Κτίμενος, Ὅρμενος, Ἀκεσαμενός, Ἀλεξαμενός, Δεξαμενός, Δεγμενός, Φιλουμένη, Μελπομένη, Ὀρχομενός, etc., etc. (2). M. Deecke revendique cette coïncidence comme une induction très favorable pour sa thèse du caractère indo-européen et italique de l'étrusque (3).

De cette courte étude ressort encore une autre conclusion. L'œuvre philologique de Bopp demeure une mine inépuisable pour qui veut se donner la peine d'en creuser les filons. Très souvent l'illustre fondateur de la *Grammaire comparée* ne fait qu'ouvrir un sillon, où même à sa suite il reste à

(1) *Kuhn's Zeitschrift*, t. XVII, p. 430.

(2) Deecke, *Etruskische Forschungen*, 6 heft, p. 19.

(3) M. Fick en a dressé la liste complète dans son ouvrage : *Die griechischen Personennamen*, p. LV.

glaner. Doué d'une pénétrante intuition, bien des fois Bopp devine ou pour mieux dire pressent certaines lois phonétiques qu'il ne démontre ni dans tout leur détail, ni dans toute leur rigueur.

En sondant la veine ouverte par le génie, en se livrant à une patiente analyse, on aura presque toujours la satisfaction d'arriver au résultat prévu par le maître, à la brillante synthèse élevée dans la hardiesse de ses conceptions.

LA CLASSIFICATION DES LANGUES

La science du langage, comme toute autre science naturelle, doit placer au premier rang de ses résultats une classification rigoureuse des multiples objets sur lesquels portent ses recherches. On évalue à plus d'un millier les langues différentes parlées aujourd'hui sur la surface du globe. Il est donc souverainement important, pour ne pas dire d'une absolue nécessité, de fixer les traits essentiels qui distinguent ces idiomes et permettent de les grouper d'une manière naturelle.

La linguistique n'a pas manqué à ce devoir. Quand au siècle dernier l'immense travail de dépouillement entrepris par Adelung et Hervas eut fourni les éléments nécessaires de l'analyse linguistique, mais surtout quand la découverte du sanscrit eut montré le lien jusque-là caché qui unit tous les idiomes européens à plusieurs dialectes de l'Asie, on se trouva prêt pour tenter une synthèse et pour dresser l'arbre généalogique des langues.

On a distingué surtout trois principes de classification : la classification *morphologique*, la classification *généalogique* et la classification *psychologique*.

La première est entièrement fondée sur la *forme* des mots, c'est-à-dire sur la manière dont se combinent les racines, sur le procédé par lequel elles se groupent et s'assemblent pour exprimer et coordonner les idées qu'elles représentent.

La seconde est par sa nature basée sur les *mots* eux-

mêmes transmis tout formés de génération en génération.

La troisième classification a surtout en vue la *distinction* des parties du discours et l'*assemblage* des mots.

Tous les philologues sont d'accord pour proclamer la supériorité de la classification généalogique. « Le seul arrangement convenable ou, pour mieux dire, le seul arrangement, disait Darwin, sera toujours la classification généalogique, » et M. Max Müller, partisan de la théorie morphologique, ne peut se défendre d'avouer que « la généalogie, quand elle est possible, est la forme la plus parfaite de la classification ».

Mais, on le devine déjà, certains savants ont soutenu l'impossibilité d'une classification morphologique des langues ; d'autres ont, au contraire, déclaré l'impuissance du système généalogique.

C'est M. Max Müller qui a popularisé la théorie morphologique. D'après lui, seule elle épuise tous les cas possibles et par là l'emporte sur la classification morphologique.

Le savant professeur d'Oxford part de ce fait que les éléments constitutifs du langage sont les racines. Or la racine ne peut se présenter que dans un triple état. Ou bien elle reste simplement racine, ou bien deux racines se *joignent*, se juxtaposent de façon à ce que l'une détermine l'autre ou perde son existence indépendante, ou enfin elles peuvent se *fondre* si bien que *toutes deux* perdent leur caractère individuel. Dès lors, il y a lieu de distinguer les langues en *monosyllabiques*, *agglutinantes*, *flexionnelles*.

C'est là la plus célèbre et la plus répandue des classifications linguistiques.

Est-elle à l'abri de toute critique ? M. Withney ne le pense pas. A son avis, cette théorie ne tient pas compte de la structure linguistique. En effet, si les trois degrés se suivent, ils se mêlent, à peu près comme certaines couches géologiques.

Il n'y a pas de langue qui soit exclusivement isolante,

agglutinante ou à flexion. Au contraire, chacun des états morphologiques conserve des restes de la structure antérieure, de même que dans chaque langue monosyllabique ou agglutinante on peut constater la tendance générale à s'élever à un état supérieur d'organisation, c'est-à-dire que toute langue monosyllabique tend à devenir agglutinative comme toute langue agglutinative à devenir flexionnelle.

Ensuite cette classification n'a-t-elle pas le défaut grave de grouper des idiomes qui ont entre eux fort peu de rapports, de rapprocher par la langue des peuples qu'un abîme sépare à d'autres points de vue? Par exemple, est-il bien admissible de réunir dans une même division linguistique le japonais, les langues australiennes et les dialectes africains?

Aussi, dit M. Withney, prendre les caractères morphologiques pour base, c'est comme si l'on faisait de la couleur des cheveux ou de la peau le fondement d'une classification ethnologique ou du nombre des pétales et des étamines celui d'une classification botanique ; c'est ignorer ou négliger d'autres caractères d'une bien plus grande importance.

M. Withney pose donc la question d'une façon tout autre. Il fait abstraction de l'état de la langue primitive que M. Max Müller croit avoir été monosyllabique : il constate simplement que tous les idiomes sont les représentants multiples d'une seule langue, qui a existé à une certaine époque et dans un certain pays, et qui a été employée par une certaine société. C'est la dispersion, l'extension de ces sociétés anciennes qui a produit avec le temps les divergences qu'on signale dans les langues. On peut donc partager les idiomes en collections de dialectes qui se ressemblent plus ou moins ; ces collections peuvent recevoir le nom de *familles*, terme emprunté au vocabulaire de la généalogie.

Un examen attentif a fait découvrir ainsi six familles principales : la famille *indo-européenne ;* — la famille *scythique*, *ouralo-altaïque* ou *touranienne;*— la famille *malayo-polynésienne ;* — la famille *sémitique ;* — la famille *chamitique ;* — les langues *américaines*.

Il faut bien le dire, cette division est loin, elle aussi, d'être irréprochable. Et d'abord, bon nombre d'idiomes ne rentrent pas dans ce classement. Que fait-on des langues australiennes, des idiomes dravidiens ? Il n'y a pas place non plus pour les dialectes africains. Le groupe touranien est bien élastique et renferme des éléments fort hétérogènes.

L'imperfection des deux systèmes a eu pour résultat de mêler en pratique les deux classifications: la théorie généalogique a été greffée sur la division morphologique. Ainsi on a rangé parmi les langues agglutinantes la famille des langues américaines et celle des langues malayo-polynésiennes et les idiomes flexionnels comprennent, par exemple, le groupe indo-européen et le groupe sémitique.

Les points faibles de la classification psychologique qui est surtout l'œuvre de Guillaume de Humboldt et de M. Steinthal ont été mis en relief par M. Lucien Adam (1). En fait, M. Steinthal, sous un nouveau nom, a étendu le système morphologique en l'appliquant non plus au mot pris isolément, mais au mot comme élément de la proposition.

Mais l'erreur de M. Steinthal se fait toucher du doigt dans cette étrange conséquence de son système qui soustrait au génie des langues le degré de développement par lequel les langues isolantes passent à l'état de langues agglutinantes. Si M. Steinthal veut être logique, il doit placer le chinois au premier rang des langues formelles. Il est vrai que M. Fr. Müller n'a pas reculé devant cette énormité ! Malheureusement ce courage a manqué à plusieurs et voilà comment la classification psychologique n'a point prévalu.

Tel était jusqu'en ces derniers temps l'état de la controverse relative à la classification linguistique. La question longtemps débattue semblait provisoirement résolue en faveur de l'un ou de l'autre des systèmes que nous venons d'exposer et qui se partageaient les adhésions.

(1) Lucien Adam, *Les classifications, l'objet, la méthode, les conclusions de la linguistique*, pp. 32-44.

En 1883, M. Gustave Oppert, professeur de sanscrit à Madras, que la réunion des orientalistes à Leyde amenait en Europe, vulgarisa une nouvelle méthode (1). La première communication en fut faite à l'Institut anthropologique de Londres au mois d'août 1883. Si, à Leyde, le Dr Oppert n'en fit pas l'objet d'une conférence publique, il en parla dans plusieurs réunions privées, et l'idée allait son chemin quand, au mois d'octobre, M. Oppert fut invité par M. Virchow à développer la thèse nouvelle devant les membres de la Société d'anthropologie de Berlin, ce qu'il fit le 24 novembre 1883.

Il n'est pas hors de propos d'exposer en peu de mots la théorie du Dr Oppert, appelée, comme toute nouveauté, à certain succès et peut-être à certain avenir scientifique.

Si M. Max Müller remonte à la première forme du mot, à son état de racine, si M. Withney va jusqu'à la première période du langage, M. Oppert pénètre encore plus avant. Il essaie d'arriver jusqu'à la pensée elle-même, dont la parole est le signe. Cependant il considère en même temps le son matériel, qui est le moyen de rendre l'idée, et il ne perd pas de vue les circonstances au milieu desquelles le langage se développe.

Il faut donc, d'après M. Oppert, tenir compte d'un triple élément : l'élément *psychologique*, l'élément *physiologique* et l'élément *ethnologique*. Ces trois éléments doivent être combinés, si l'on veut obtenir une classification exacte et vraiment scientifique.

C'est le point de vue *ethnologique* qui est la base de la nouvelle théorie. Voici comment.

Le langage a été donné à l'homme pour communiquer sa pensée, quoi qu'en ait dit le prince de Talleyrand. C'est la sociabilité de l'homme qui met en éveil sa faculté de parler. Mais la plus ancienne des sociétés, c'est la société domes-

(1) Pourtant dès 1879, M. G. Oppert avait publié ses idées dans un ouvrage publié à Madras, *On the Classification of languages*.

tique et, quelle qu'en ait été la nature, polyandrie, polygamie ou monogamie, on peut dire avec certitude que, chez toutes les races, les mots primitifs de la langue ont été les termes exprimant les relations de la famille. Ce sont ces mots que nous devons étudier, si nous voulons définir les caractères communs et les différences des langues pour en faire un groupement rationnel.

Eh bien, cette étude révèle une particularité frappante qui doit attirer l'attention. Les langues connaissent une double manière d'exprimer les relations de parenté : une première manière porte sur les qualités internes de la personne, la seconde s'attache à ses caractères extérieurs. Qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire que les noms servant à désigner les degrés d'affinité ont un sens concret ou un sens abstrait.

Éclaircissons cela par un exemple. La plupart des langues que nous parlons et que nous connaissons ont une appellation différente pour le fils et la fille, le frère et la sœur. Mais il n'en est pas ainsi de toutes ; dans plusieurs, les parents ne trouvent qu'un mot unique pour désigner leur fils ou leur fille, et n'ont d'autre ressource que de faire précéder ce nom commun d'un qualificatif indiquant le sexe.

Il y a donc entre toutes les langues une première séparation, et on peut diviser les langues en *abstraites* et *concrètes* suivant le procédé qu'elles emploient pour dénommer les relations de famille. En effet, ce procédé s'étend à toutes les autres idées à exprimer ; il tient au plus ou moins de développement de l'intelligence ; car, nous le remarquons, les peuples les plus élevés dans l'échelle de la civilisation parlent des langues abstraites.

A leur tour, les langues *concrètes* se divisent en langues *hétérogènes* et en langues *homogènes*. Sur quoi est fondée cette division ? Nous allons le faire comprendre.

Une des premières idées que fait surgir la vie de famille, c'est celle du sexe. Or certains idiomes concrets possèdent des mots spéciaux pour le cas où des personnes de sexe différent s'adressent la parole. Ainsi un Hawaïen, en s'adressant

à son frère aîné, dit *kai kua ana;* mais une femme hawaïenne dira *kai ku na na*.

Ces idiomes, M. Oppert les nomme *hétérologues*. Au contraire, d'autres langues n'établissent aucune distinction de ce genre et les deux sexes y emploient les mêmes mots pour converser entre eux. Ce sont les langues *homologues*.

Chacune de ces deux classes se subdivise en trois autres catégories.

La première possède des mots différents pour marquer la différence d'âge entre les parents, et elle exprime le sexe ou bien par l'adjonction des mots *mâle*, *femelle*, ou par une modulation de la voix. En somme, dans cette catégorie *deux* mots différents pour les différences d'âge.

La seconde classe a des termes spéciaux pour désigner le frère et la sœur aînée, mais elle n'a qu'un mot commun pour le frère et la sœur puînée. Elle dispose donc de *trois* termes spéciaux pour rendre les relations d'âge et de sexe.

Enfin la troisième subdivision renferme les idiomes qui ont à leur disposition *quatre* mots différents.

Les langues dites concrètes ignorent la distinction du genre. C'est là, au contraire, la marque caractéristique des langues abstraites. Or certains idiomes, par exemple l'ancien égyptien et les dialectes sémitiques, ne connaissent que deux genres, le masculin et le féminin ; d'autres connaissent encore le neutre. Il y a donc une double espèce de langues abstraites, celle des langues à deux genres et celle des langues à trois genres.

Voilà comment M. Oppert groupe toutes les langues du globe en partant d'un point de vue *ethnologique* et *psychologique*.

Dans leur structure *physiologique*, les langues revêtent la triple forme déjà mentionnée : monosyllabique, agglutinative et flexionnelle. Pourtant cette distinction trop sommaire a paru insuffisante, et M. Oppert a porté le nombre de ces trois formes à dix.

Il y a lieu de distinguer des langues *monosyllabiques*.

comme le coréen et le chinois ; des langues *incorporatives*, par exemple l'algonquin ; des langues *euphoniques* telles que le *mandengo* et le *yoruba ;* des langues *euphoniques flexionnelles*, dont le *haussa* est un exemple ; des langues *allitérales* comme celles du Congo et d'Angola ; des langues *agglutinatives* dont nous retrouvons le type dans le japonais et le finnois ; des langues *agglutinatives flexionnelles*, telles que le bengali et l'indoustani ; les langues *flexionnelles dissyllabiques*, ce sont les idiomes sémitiques ; enfin viennent les langues *flexionnelles* tant *synthétiques* qu'*analytiques*, qui comptent le sanscrit, le zend, le grec, le latin d'une part et, de l'autre, les langues modernes de l'Europe.

Tel est, rapidement exposé, le système nouveau de M. Oppert. On ne peut lui dénier un caractère très ingénieux et une profonde analyse des conditions qui président à la formation des langues.

M. Oppert a eu en outre une confirmation précieuse pour sa théorie dans la coïncidence de ces vues spéculatives avec la classification généalogique des langues. Il se fait que ce système réunit ce que l'on appelait les grandes familles linguistiques.

Enfin l'auteur est arrivé aussi à désigner par une formule claire et élégante toutes les langues du monde.

Si l'on convient de représenter par des chiffres romains les différentes formes physiologiques du langage dans l'ordre que nous avons indiqué ; si nous désignons en même temps par C et A les langues concrètes et abstraites, par des lettres grecques α et β les deux subdivisions, d'une part en idiomes hétérologues et homologues, de l'autre en langues employant les deux genres et en langues possédant les trois genres ; si enfin nous représentons par des exposants 1, 2, 3, chacune des trois catégories des idiomes hétérologues et homologues, nous arriverons, par exemple pour le latin, à la formule suivante :

$$A\beta IX,$$

pour le japonais, au symbole

$$C\rho^{s}VI,$$

et enfin pour l'hébreu, à la formule

$$A\lambda VIII.$$

Toutefois nous ne pouvons dissimuler les objections qui ont été présentées contre le système de M. Oppert,

Les arguments que M. Lucien Adam a fait valoir contre la théorie du genre, un des fondements de la nouvelle classification, ont de la valeur (1). On peut aussi discuter les autres bases et se demander, par exemple, si ce n'est pas restreindre trop les conditions du problème que de s'en tenir au seul travail psychologique de la langue (2) ?

(1) *Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft*, t. I, pp. 218-221.
(2) *Civiltà Cattolica*, série XII, t. VIII, p. 290.

TABLES GÉNÉRALES

I. TABLE ANALYTIQUE ET ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES

II. AUTEURS CITÉS

III. LISTE DES MOTS

EXPLIQUÉS DANS CET OUVRAGE

---

2. ÉRANIEN.

(Zend, pehlevi, ancien persan.)

3. Dialectes du Pamir et de l'Hindou-Kousch.

4. Langues sémitiques.

6. Latin

(Étrusque, osque, ombrien, etc.).

7. Langues germaniques.

N. 244 — Bruxelles. A. VROMANT, imp.-édit., 3, rue de la Chapelle.



